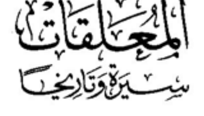
نجيب محمد البهبيتي

المعلقات
سيرة وتاريخا






المعلقات
سيرة وتاريخا

نجيب محمد البهبيتي

المعلقات
سيرة وتاريخا



الشركة الجديدة
دار الثقافة
34·32 شارع فكتور هيكو
الهاتف 26·53·46 — 26.23.75
ص.ب. 4038 الدار البيضاء (المغرب)

الطبعة الأولى 1402 - 1982

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أثار خبر «تعليق» القصائد السبع التي عرفت باسم «المعلقات» ، بالكعبة ، لغطا وصخبا هذه الأيام ، وذلك لتطلع الصاخبين إلى سبب ينسبون به إلى «التجديد» بزعزعة شيء مستقر من أخبار القديم .

وقد مضى «التجديد» في تصور هذه الطائفة متداخلا مع «التشكيك» ، ولما كان التشكيك في الشعر الجاهلي جملة قد أصبح «موجة» بالية ، ولما وجدوا أن هذا الشعر قد ثبتت أقدامه ، فإنهم لم يجدوا أمامهم باقيا إلا أن يقتطعوا من أخبار الماضي العربي الجاهلي قطعة فيشككوا فيها بدلا أن ينيروا صفحة غامضة من صفحات هذا الماضي ، بالبحث والتحقيق ، وكفى الله المؤمنين القتال .

وكان أول من انبعث إلى هذا الأسلوب من العمل في العصر الحديث (الرافعي) فبعد أن وجد أن (المستشرقين) ومن تابعهم قد ذهبوا بأغلب هذا «الشك التجديدي» قنع بالوقوف بالشك عند خبر «التعليق» ، ونصح «الشاكّين» في الشعر الجاهلي عامة ، أو في «المعلقات» خاصة بوجوب الكف عن هذا الشك والتوقف عندما شك هو فيه ، فيقول لهم :

«وقد رأينا من ينكر أن هذه القصائد صحيحة النسبة إلى قائليها ، مرجحا أنها منحولة ، وضعها مثل حماد الراوية ، أو خلف الأحمر ، وهو رأي فائل لأن الروايات قد تواردت على نسبتها ، وتجد أشياء منها في كلام الصدر الأول ، وانما تصحح الروايات بالمعارضة بينها ، فإذا اتفقت فإنه لا سبيل إلى ذلك» . (تاريخ آداب العرب — جـ 3 ص 193) .

وقد جاءت بعد الرافعي طائفة كانت قد عاصرت انحسار موجة الشك فلم يبق منها إلا الزبد ، فتابعت الرافعي في «التجديد» القانع ، وتشبثت بقضية «التعليق» . فانطلقوا يتسابقون إليها ، فبعضهم ينكر التعليق لأن شراح هذه القصائد لم يسموها «بالمعلقات» ، ولم يشيروا من قريب أو بعيد إلى «التعليق» ثم إنهم دعوها «بالسبع الطوال» واكتفوا لها بهذا الاسم .

وإهمال الشراح ذكر «التعليق» وتسميتهم للقصائد «بالسبع الطوال» لا يفيد منطقا أنها كانت لا تدعى «المعلقات» ، وقد ثبت أن ابن النحاس الذي اعتمدوا عليه في إنكارهم وجود اسم «المعلقات» ، يقول : انها تدعَى «المعلقات» ، وإن هذا «اللقب» لقبها دون سواها من الشعر الجاهلي كله لَقَّبَها به أهل اللغة أي العرب وليس لنا أن نعترضهم كما لا يجوز الاعتراض في «الألقاب» ، وليس لنا أن ندرج بينها ما لم يجعلوه هم فيها . فاثبت لها بذلك صفة خاصة تنفرد بها دون سائر الشعر ، ونسب اختيارها وتلقيبها إلى «أهل اللغة» دون غيرهم : وهم يقابلون «أهل العلم والمعرفة» في نص خاص بها قدمه «المفضل الضبي» يجمع هذه المعاني نفسها .

وبإيراد نص ابن النحاس . أثبَتُّ للرافعي ولأتباعه أنهم خدعوا أنفسهم حين استندوا في انكارهم على توقف الشراح عند تسميتها «بالسبع الطوال» ، وعدم تسميتها «بالمعلقات» .

لكن الرافعي ومن تبعه لم يكونوا قد رأوا «شرح ابن النحاس» وإنما اعتمد الرافعي في تخليص أحكامه ، ومفاهيمه منه على ما قدمه ابن خلكان عنه ، فراح ينفي نفيا شاملا كل ما جاء من الأخبار الخاصة «بالمعلقات» عند السابقين . وقد لجأ الرافعي إلى المتناقضات في تشبثه بمحاولة إنكار خبر «التعليق» ، بل إنه لجأ إلى بتر الخبر التاريخي حين وجد أنه يفيد عكس ما كان يسعَى إلى إثباته أو إلى انكاره .

فالرافعي يعتمد في إنكاره خبر التعليق على الزعم بأن شراح «المعلقات» جميعا يدعونها «بالسبع الطوال» — وقد رأينا فساد زعمه تاريخيا ومنطقيا جميعا ومنهجه انه إذا جاء إلى مثبت للخبر من المؤرخين شكك في خبره ، بل تجاوز ذلك إلى التشكيك في قيمة أقواله : فعل ذلك مع ابن الكلبي ، وفعله ، مع ما نسب إلى المفضل عن «السموط» في كتاب «جمهرة القرشي» .

فمن سكت عن ذكر التعليق أوَّلَ سكوته إنكارا ، ومن أثبت الخبر صريحا

كذبه ، واستخرج قسرا بهذه العملية المتناهضة الأركان ما زعم أنه دليل على عدم صحة خبر «التعليق» .

وهذا هو التهافت بعينه .

وقد لجأ تابعوه إلى محاولة باغية برمي «ابن الكلبي» المؤرخ بالكذب ، وهم لا يعرفون من هو ابن الكلبي بين المؤرخين المسلمين . فالرجل الذي ترك طابعه الدائم في جميع كتب التاريخ العربي ، ويكاد نصف ما رُوِيَ من التاريخ الجاهلي يرتد إليه ، والرجل الذي تنقل عنه الكثرة الكاثرة من أخبار الوفود التي وفدت على الرسول ﷺ ، تثبت سعة الرواية عنه ، بالدليل القاطع ، أنه كان عرضة لطعن سفيه باطل في القديم وفي الحديث المعاصر .

لقد كان الرجل عرضة لخصومة ظالمة أصلها جهل الجاهلين ، وتعصب طبقة ممن خالفت مناهجهم في كتابة التاريخ منهجه المبني على الرجوع إلى الينابيع الأولى للتاريخ .

ومعاصرونا الذين ترددوا إلى حد رمي ابن الكلبي بالكذب لم يقرأوا كتب التاريخ والأدب ولو قرأوها فرأوا فيضان المنقول عنه يغمرها لكفُّوا ألسنتهم السوداء عن عرض الرجل العالم العظيم الذي لو عرف عنه الكذب مرة لما امتلأت كتبنا بالنقل عنه . لكن الأحكام تأتي عند هؤلاء القوم ارتجالا واندفاعا يزيد في تلويتها حماس من يتكلف العلم ، ويطلب الارتقاء إلى المنزلة التي لم يهيأ لها . فهم لم يكونوا قد عرفوا شيئا عن مصادر ابن الكلبي التاريخية ، ولا سمعوا انه كان من بينها وثائق مكاتب المناذرة الجاهليين التي كان الانتفاع بها وقفا على من كان قادرا على قراءة الخطوط العربية القديمة المكتوبة في عهود كان الخط العربي يتنقل فيها تنقلا سريعا من مرحلة إلى مرحلة حتَّى ثبت في آخر العهد الجاهلي عند مرحلة «خط الجزم» الباقي لنا حتَّى اليوم .

ولم يكونوا قد قرأوا أو شهدوا بعد ما استخرجته من تاريخ الطبري من رجوع ابن الكلبي إلى وثائق المناذرة وإلى مكتباتهم التي كانت في أديرتهم وكنائسهم وفيها مدون تاريخهم ، وأحوال العرب الذين كان ملكهم يتصل بهم ، مما لم يكن غيره من المؤرخين قادرا على فك طلاسم خطوطها .

وواقعية هذا الرجل في اختيار مراجعه ، والروح العلمي الذي يوجهه إلى اختيار هذه المراجع تدل على أن فيما نسب إلى ابن الكلبي من الأساطير ما قد دَسَّه عليه خصومه محاولة منهم لطعنه أو اندفاعا في الترويج لما كانوا يعلقون به التاريخ من سخافات ليروجوا باسم المؤرخ ما طلبوا إقحامه على التاريخ .

وستقرأ في كتابي هذا معالجات وافية ، ومناقشات مستقصية للأحكام التي قدموها ، والحجج التي اصطنعوها . وإنما أردت بهذا التقديم إلى تلخيص الأخطاء التي سقط فيها المشككون في خبر التعليق ، وتقع تحت رؤوس ثلاثة :

1 — فساد المنهج
2 — فساد في القياس والاستدلال
3 — جهل بمنزلة المراجع والمصادر

1 — فأما فساد المنهج فالمعيار فيه اعتمادهم على المرجع الثانوي ، وتركهم المصدر الأساسي ، ونفيهم الخبر القديم المثبت «للتعليق» اعتمادا على تصوير قدمه متأخر لما جاء عند مؤلف متقدم تصويرا ملخصا ظن مورده انه يكفي مبينا لوجهة نظره ، من الزاويه التي كان يرَى منها النص ، والمنهج السليم يقضي بالرجوع المباشر إلى الأصل . كما صنع الرافعي في تبنيه تلخيص ابن خلكان لمقولات عند ابن النحاس ، واعتماده على هذا التلخيص في بناء أحكامه . وقد ثبت خطؤه في هذا بالرجوع إلى الأصل .

ومن ذلك الاتكاء على النقيضين للمهمل والمثبت وذلك للخروج إلى الإنكار ، فالمهمل للخبر عندهم منكر له ، والمثبت له مشكوك في خبره .

ثم كانت الطامة بعد هذا بتر الخبر المثبت «للتعليق» كما صنع الرافعي في خبر رؤية معاوية «معلقتي الحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم» معلقتين بالكعبة دهرا ».

2 — وأما فساد القياس والاستدلال فستجد من ذلك العجب حينما تمر في الكتاب . وأقرب مثل لهذا اتخاذهم إغفال المؤرخ لخبر التعليق دليلاً على أن «التعليق» لم يقع . وهو خطأ منطقي واضح ، إذ أن اختيار مؤلف من المؤلفين إهمال خبر من الأخبار قد يعرف صحته قد يأتي منه تغاضيا عنه ، أو نسيانا ، أو كراهة أو كتمانا .

فما تركه المؤرخ لسبب أو لآخر ــ مادام لم يصرح بالمعارضة ــ لا يفيد نفيه الخبر إذ ان السكوت عن ذكر الخبر لا يفيد عدم وقوعه.

3 ــ وأما الخلل الثابت في تقويم المراجع فقد مضَى مثل له في إسقاط المنكرين لخبر ابن الكلبي.

ومثل له آخر تهوينهم ما جاء عن «التعليق» في «العقد الفريد» لأن ابن عبد ربه: صاحبه ليس مشرقيا. وهو نزق بعيد، فوق أنه يترجم عن جهل فادح بقيمة مؤلف عظيم وكتاب يعتبر من الذخائر. ففي «العقد الفريد» من رواسب كتب العلم المشرقي التي ضاعت، وفي توثيق صاحب الكتاب، ما يضع أصحاب هذا الرأي الموضع الزري المؤسف. فلقد ضاعت كثير من الأصول المشرقية التي نقل عنها ابن عبد ربه في كتابه ما نقل، فأصبح كتاب (العقد) كنزا من الكنوز الباقية، لا ينوب عنه سواه.

والمستشرقون يعرفون ذلك على حين لا يعرفه هؤلاء المستعربون. وجورج زيدان الذي يلخص في كثير رأي المستشرقين يقول عن الكتاب في «تاريخ آداب اللغة العربية ــ جـ 2 ص 201»:

«وفي بعض هذه الأبواب ــ أبواب العقد الفريد ــ فصول تاريخية لا تجد مثلها في كتب التاريخ: فأخبار زياد والحجاج والطالبيين فيها حقائق يعز العثور عليها في كتاب آخر، وناهيك بأيام العرب وأعاريض الشعر، وما هناك من أخبار الخوارج والأزارقة فضلا عن كثير من الأقوال المأثورة عن عظماء الملوك، نقلا عن كتب ضاعت أصولها. فالعقد خزانة فوائد، وهو من أمهات كتب الأدب الموثوق بها.

«ويؤخذ من مطالعته انه حوَى خلاصة ما في الكتب السالفة يومئذ للاصمعي، وأبي عبيدة والجاحظ وابن قتيبة وابن الكلبي وغيرهم، غير القرآن والحديث والتوراة والانجيل. ولم يقتصر فيما جمعه على ما عرفه العرب، بل نقل عن الكتب التي ترجمت إلى العربية في ذلك الزمان عن اليونانية، والهندية، والفارسية، وهو يشير إلى ذلك في كلامه».

وقد سقت عبارة جورج زيدان بتمامها لمعرفتي بتقديرهم للمستشرقين ومن لف لفهم.

فالتشكيك فيما جاء في ابن عبد ربه ـ وهو من هو ـ اعتمادا على قول يلخص فيه ابن خلكان تلخيصا ثبت أنه غير تام ، أقوال ابن النحاس ، عمل لا ينهض بمثله الا من كان مثلهم .. لكنه هوى «التجديد» المسرف .

ولو أننا تبعنا طريقتهم في الاستدلال لوجب أن نميت كل ما ورد من أخبار المشرق في «العقد الفريد» ولم يبق ما يناظره في الكتب الباقية . وهذا هو السفه .

وما يقع اليوم لابن عبد ربه من شبه «التجريح» بعمل هذه الطائفة طلبا لكسب ضئيل ، يذكر بما كان يقع بالأمس لابن الكلبي من منافسيه ، ومن خصومه جميعا . بل إن الدواعي عند هؤلاء كانت أشد حدة وقسوة ، وإشرافا بالنفوس على هوة الأحقاد الموروثة لدَى معارضيه من الشعوبية الذين كانوا لا يطلبون شيئا قدر طلبهم تحقير الماضي العربي ، وتسويد كل ناصع من صفحاته ، وطمس حقائقه وابن الكلبي يبعث هذه الحقائق برجوعه إلى أصولها الوثيقة ، ولذلك فإنهم لم يكونوا يطلبون أقل من تمريغ عرضه في الأقذار ، والتشكيك فيما كان يقدمه من خبر أو أثر .

والطائفة الثانية من خصوم ابن الكلبي كانت من أولئك الذين كانوا يظنون قيام شيء من التعارض بين الصالح الاسلامي وبين كثير من الحقائق الجاهلية ، فهم ينكرون على ابن الكلبي «واقْعيته» في كتابة التاريخ انسجاما مع تصور ديني اختاروه . وهم بهذا يجرون مع الشعوبية في الطريق التي تعينهم على تحقيق قدر كبير من مطالبهم . هذا والطائفتان تتنافران في العقيدة ، وتختلفان في الحوافز .

وقد فصلت القول في هذا الخلاف بين المناهج في كتاب المدخل (من ص 87 حتَّى ص 109) وقدمت هناك اعترافات مؤرخ كبير منهم ، واعتراف مفسر كذلك بما أخذوا به نفوسهم من انصراف عن تقديم القديم على حقيقته التي قدمها أصحابه ، ومنه ما كان باقيا بين أيديهم خبرا وأثرا وأطلالا ، عليها الكتابات الدالة التي كان من بينهم من يقرأها .

وقد واجهوا ذلك كله في انصراف عنه ، وضيق به لأن التصريح عنه كان في رأيهم إغراء للناس على الاقتداء بهم ، واتخاذ سيرتهم ، فيقول النسفي : «ولقد شدد العلماء المتقون في وجوب غض البصر عن ابنية الظلمة وملابسهم ومراكبهم لأنهم اتخذوها فتنة لعيون النظارة . فالناظر إليها محصل لغرضهم فيكون إغراء لهم على

اتخاذها . (تفسير النسفي على هامش تفسير الطبري — جـ 16 ص 162)

هذه المدرسة ترَى في طريقة ابن الكلبي ومن تابعه ما يتعارض مع معتقداتها الدينية ، وما تظنه يجوز على اسلام الناس ، وهي لهذا ترَى إخضاع التاريخ عند كتابته لهذه النظرة ، وفي هذا السبيل تهمل الأصول القديمة الباقية بين يديها ، ومنهم من كان يخترع لقرائه صورة للتاريخ تتمشي مع ما ظنوا أن الاسلام يأمر به ويحض عليه . وهذا الوازع عندهم قد تجاوز التاريخ إلى كل ما تعلق بالحياة الجاهلية : نظاما وأخلاقا ، وأسلوب حياة .

وقد أصيب الشعر الجاهلي وتاريخه في هذه الحرب بكثير من المحو والتزييف مما جار على صورتيهما الحقيقية . والغريب ان هذه المعركة لا تكاد تلحظ في العهد الاسلامي الأول ، وإنما تأخذ في الفوران والغليان بعد ذلك العصر ، وتأخذ في الحدة كلما تقدمت بها الأيام .

ولا شك في أن كثيرا من زيادة حدتها راجع إلى انعكاس مضاعفات العمل الشعوبي ، واستفحال تأثيره مع مضي السنين . فالشعوبية كانت تعمل جاهدة على محو الماضي الجاهلي للابقاء على زعمهم أنهم هم وحدهم كانوا بناة مجده ، على حين لم يكن العرب يومئذ شيئا ، فهم كانوا يومئذ يعيشون في ظلام الجهالة والتأخر .

ومن غرائب تسجيل التاريخ وتفسيره العامل لظواهره المتواكبة ، وفضح غامضها ، وكشف مستورها أن يضع تحت أعيننا التشابه والتكامل القائمين بين عمل شعوبييّي الأمس البعيد وعمل شعوبييّي عصرنا من المستشرقين وتابعيهم ، فنرَى العمل واحدا ، والموضوع واحدا للطائفتين ، شعوبية الماضي كان عملهم هذا الذي بينت من محو التاريخ العربي الجاهلي ، وإخفاء معالم الحياة الجاهلية ، وشعوبية اليوم همها هو هذا نفسه : هدفهم الذي يرمونه عن يد هو التاريخ العربي ، والشعر العربي ، ومظاهر الحضارة العربية في الماضي . والتشكيك في الشعر الجاهلي وفي التاريخ الجاهلي ، وفيما تبقّى من إشارات تسللت إلينا من خلال حاجز الرقابة الصفيق ، عن أمجاد الجاهليين ، هو التكئة التي عاش عليها المستشرقون ، والمنهج نفسه يتنكر في خبث فاجر تحت أسماء «البحث الحديث» و«المنهج العلمي» والتزييف يطل علينا من وراء تقدم آلي يبهر أصحاب العقول السخيفة .

مزقوا بالأمس تاريخنا ثم مزقوا دولتنا ، وهم يسيرون اليوم في نفس الطريق ، ويجرون على نفس المنهج ، المستشرقون يمزقون التاريخ ، والسياسيون يمزقون الشعوب ، ولم يبق إلا الأمل في وجه الله ، وفي أن يعدل التاريخ عاتق ميزانه ، إذ التاريخ هو «القدر» .

كان الشعر الجاهلي مقدسا

كان الجاهليون يقدسون الشعر ، ومن أصداء ذلك أن كعب الأحبار سأله عمر ، وقد ذكر الشعر : يا كعب ! هل تجد للشعراء ذكرا في التوراة ؟ فقال كعب : أجد في التوراة قوما من ولد اسماعيل ، أناجيلهم في صدورهم ، ينطقون بالحكمة ، ويضربون الأمثال ، لا نعلمهم إلا العرب .

وكانوا ينظرون إلى الشعر باعتباره وحي قوة غيبية تلهمه للشاعر . وكان الشعر يقع لديهم لهذا موقع الكتب الدينية من أهل الكتاب ، وذلك تدل عليه عبارة كعب الأحبار الماضية في الشعراء : «أناجيلهم صدورهم» .

فكان يتعبد به في المعابد يتغنَّى به رجال دينهم مرتلا ، مصحوبا بالموسِيقَى . وفي القرآن الكريم : «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية» .

وبرقص العذارى في الأعياد يقول امرؤ القيس :

عذارى دورا في مـلاء مذيل

وكان منه «القصصي» الذي كان النضر بن الحارث يعارض به سيرة «ذي القرنين» القرآنية . فلما جاء الاسلام بالقرآن الكريم وحيا من عند الله ظنه المشركون شعرا يوحى به إلى النبي مثل ما يوحَى بالشعر إلى الشعراء

وفزع المسلمون من لمح هذا التشابه القائم في أذهان المشركين بين الوحي القرآني والوحي الشعري ، والخلط بين قدسية القرآن وقدسية الشعر .

فتنكروا أول الأمر للشعر وتجافوه . ولكن النبي ﷺ لم يجد في ذلك ما كانوا يجدونه ، وكان الشعر سلاحا استعمله المشركون في حربهم الاسلام فحض النبي على قوله دفاعا عن الاسلام .

ومضَى التياران في تواز ، لم يقض القرآن فيه على الشعر ، ولا تأثر به ، وفي

نفوس المسلمين نفور لم يكن من الشعر في ذاته ما كان من ثقل الشعور بما لا يزال يلوح في رواسب النفوس من ظلال تقديس للشعر لازم أجيالا منهم عهدا . ومع ما خفف أمر النبي من هذا الشعور ، فإن النفس العربية ظلت على وجل منه وخشية وتحرج .

فسكت كثير عن قول الشعر قناعة بإسلامهم ، وارتفاعا بالاسلام وبالقرآن عن المساس بآفاق الذكرَى المتلكئة في أعماقهم لهذا التقديس الوثني الأول .

ولكن الشعر كان ضرورة نفسية ، كما كان أداة راسخة ممتدة الجذور في تربية الناشئة ووصلها بلغتها ، وعليه كان اعتمادهم في تحصيل هذه اللغة : لغة القرآن ولبناء التعبير العربي في قالبه .

وشعر الخلفاء الأولون بهذه الحاجة الملحة إلى الشعر لتربية المجتمع الاسلامي والتمكين للغته ، ولتحصين هذه اللغة من أن يدب إليها الضعف أو اللكنة فانطلقوا يحضون الناس على رواية الشعر ، وكانوا هم يتراوونه ، فخف به الحرج في النفوس وأخذت قدسية الشعر الأولى تغيب وراء استار الزمن كلما تطاول .

لكن خبر «تعليق الشعر بالكعبة» كان أوضح في التذكير بالتقديس القديم للشعر ، ومن هنا كرّه إليهم ونفروا منه غير أنه لم يكن النفور الأول الكاف لهم عن تذكره وذكره ، فقد ضعف أثره ، ودخل في عداد ماض عفى عليه استقرار الاسلام في القلوب وكان لهم المثل الواضح القائم في أن استقرار الايمان بالله الواحد لم يتناف مع ما بقي في ذاكراتهم من أنهم كانوا من قبل يقدسون الأوثان .

ولاح في أذهانهم وتقرر أن مقدسات الماضي قد أسقطتها وأصغرتها مقدسات الحاضر وأنه لا تنافر في هذا بين شطري التاريخ المتقدم والمتأخر ، وإنما هو التطور الطبيعي المتنقل بالانسان من مرحلة إلى مرحلة تكون أولاهما خطوة ممهدة للارتقاء إلى ثانيتهما . ومع بقاء شيء من الحرج بالخبر كان يقلل من تنقله فإنه لم يعد مما يزجر الرجل نفسه عن ذكره فنجد معاوية الخليفة ورأس الدولة الأموية يشهد بأن «معلقتي الحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم بقيتا معلقتين بالكعبة دهرا»

ولابد أنه كان لتصريح معاوية «بالتعليق» وشهادته به مناسبة بررتهما ، فمثل هذا لا يأتي طوعا .

وبذلك مضَى الناس على تذكر «التعليق» وتركت «المعلقات» أثرها في الاختيارات السبعية ، وغيرها مما سترَى قصته في هذا الكتاب .

على أن المتحرجين في الدين آثروا أن يشيروا إلى «المعلقات» بصفة تغني عن ذكر اسم «المعلقات» إماتة لذكرَى تقديس الشعر ، فكانوا يقولون «السبع الطوال» ولا يقولون «المعلقات» ، وقالوا غير ذلك بعد أن أغنت القصائد شهرتها عن التزام اسم معين لها . كل إشارة إلى هذه القصائد السبع كانت تكفي للدلالة عليها ، لم تكن هذه القصائد السبع أطول ما في الشعر العربي من قصائد ، ففيه ما هو أطول من بعضها ، خاصة بعد أن ذهب بعض الرواة إلى وضع قصيدتين للنابغة وللأعشَى موضع قصيدتي الحارث بن حلزة وعنترة ، ومع ذلك فقد ظلت القصائد في الحالتين تدعَى «بالسبع الطوال». فلم تأتها التسمية عن صفة ملازمة ، ولكنما أتتها اصطلاحا واتفاقا لشهرة القصائد ومثولها دائما شاخصة في الأذهان عند الاشارة إليها ، ثم مضت السيرة بعد ذلك على ما فصلته في الكتاب .

وقد استضاءت في هذا الكتاب على ضوء المدد التاريخي أمور كانت غامضة . منها بيان الأسباب في انتشار ما جاء ودوّن من الأخبار والشعر عن حماد ماذا جعله يشتهر دون غيره بالراوية ، وفي الرواية من هو أعرق منه عروبة ، وأوثق منه رواية ، وأصح منه بصرا بالعربية ، مثل أبي عمرو بن العلاء ، والمفضل الضبي والأصمعي وغيرهم .

وماذا جعلهم ينسبون إليه — دون غيره — أنه هو الذي جمع شعر العرب وأخبارها وأحاديثها ، مع أنه لم يبق له كتاب مكتوب ، بل إنه لم يعرف له كتاب .

وماذا حملهم على وصفه «بالتصحيف» و«الصُّحُفية» ، وباللحن وسعته ، كل هذا وهو العالم المشهور بسعة العلم ، وبمعرفة الشعر ، والقدرة عليه .

فسيتضح ذلك كله حين تعلم أنه عمل أمينا على «خزانة كتب الدولة الأموية» في عهد الخليفة «الوليد بن يزيد» ، وكان من أخطر العناصر المؤلفة لهذه «الخزانة» مكتبة ملوك المناذرة الجاهليين التي كانت قد انتهت إلى ملكية الدولة في عهد الخليفة «عبد الملك بن مروان» . وكانت هذه «الخزانة» تنضم فيما تنضم عليه على القدر الضخم من الشعر الجاهلي الذي كان من الطبيعي أن يلتقي في «خزانة كتب لدولة»

قامت في المنطقة العربية منذ أعرق الأزمنة التاريخية ، وكان من أعرق تقاليدها الحضارية تدوين شعر أمتها ، وتسجيل تاريخها ، وحفظ وثائقها المثبتة لحالتها ولماضيها ، ولعلاقاتها المعقدة بعرب الجزيرة وعرب اليمن .

وتقرأ في «الخصائص» لابن جني خبرا عن حماد الراوية نفسه يتحدث فيه عن هذه المكتبة من الزاوية التي كانت تستأثر باهتماماته خاصة ، وهو «الشعر» ، يقول : «أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب في الطنوج — قال : وهي الكراريس — ثم دفنها في قصره الأبيض . فلما كان المختار بن أبي عبيد الثقفي ، قيل له : إن تحت القصر كنزا . فاحتفره فاستخرج تلك الاشعار فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة» .

وبذلك التقَى بين يدي «حماد» من الشعر القديم ما لم يلتق بين يدي غيره ، وأتيح له به جمع ما جمع منه من مدوناته المعاصرة ، فقرأ ودون وحفظ من صُحُفِهِ ما لم يقع لغيره بحكم إشرافه على هذه المكتبة في مراحل تنظيمها وترتيبها وترقيمها .

وعمله في هذا عمل جمع مما وقع بين يديه ، وكان من غير شك يفيض على ما بين يدي غيره من رواة الشعر الذين سبقوه ، وتلقوا معارفهم ومحصولهم الشعري عن طريق التلقي من رواة سبقوهم إلى رواية الشعر من أصول غير جامعة بمثل ما تجمع المكتبات المنظمة المجموعة الجمع المستقصي بأمر الملوك .

وإذا كان المؤرخون قد نسبوا اشتغال حماد بالشعر إلى قطعة منه عثر عليها صدفة فما عسَى أن يكون انتفاع مثل هذا المولع بالشعر من مكتبة وضعت بين يديه مطلقتين . فكان عمله عمل استخراج للكامن من الشعر مما لم يكن بين أيدي غيره من الرواة ، وتصحيح الموجود بين أيديهم على ضوء الأصول الجاهلية التي القيت إليه .

وتحصيل رواياته من الشعر من الأصول المدونة ، وقد تخالف ما في أيديهم هو مما جعلهم يصفون رواياته «بالتصحيف» .

واختلاف إعراب بعضها في أصولها ، يوم كانت تنطلق ألسنة الشعراء في تحرر من الأغلال التي الزمها البصريون للنحو قياسا ثابتا ، ينني ما خرج عن حدوده هو الذي دعاه منافسو مدرسة الكوفة باللحن . وما كان لحنا ، لكنه كان وجها يجيزه

العرب في لهجاتهم ، وجاء البصريون ليغلقوا هذا الباب ، ويفرضوا على «العربية» القياس الثابت .

وستطلع من قراءة هذا الكتاب على حقيقة كبيرة : هي أن قضية «التعليق» والمعلقات لم تكن تعيش في فراغ تاريخي ، كما لم تكن غيرها من قضايا الماضي يعيش في فراغ .

وإنما هي قضية تعيش في زحمة حياة مكتظة وترتبط بماض خصب تغيب أصوله في أعماق الزمن ، وتمتد استمرارا لحضارات المنطقة ، وأثرا من آثارها ، ولذلك تقاصرت عن الاستطالة إليها يد من لم يعرف تاريخ المنطقة المعرفة العميقة ، وتراكب طبقاته .

وفي كتاب «المعلقة العربية الأولى» بيان واف لتاريخ «معلقة جيلجاميش» ، وتتبع للأسباب التي جعلتني أدعوها «بالمعلقة» .

ويكفي أن أقدم إليك منها هنا :

1 — انها كتبت بأمر الملك «أشور ابن بعل» ووضعت بقصره ، ونبه على هذا في تذييل لوحاته ، ثم ختمت بخاتمه .

2 — انها كانت مودعة في معابدهم (أي معلقة بها على طريقة تعليق «المعلقات» العربية الأخير. بالكعبة قدس أقداس العرب) .

فيقول ماسبيرو المؤرخ عنها وعن نظائر لها :

«كلها أسماء وأعمال من ابتكار الخيال والتوهم مما لا يدخل التاريخ تحت قياس عقلي . ولكنها كانت تؤلف ، بالقياس إلى الكهنة والشعراء ، مادة خصبة لألف حكاية وحكاية . وقد انتهَى إلينا من قطعها العدد الكبير. ومن هذه القطع ما كان يتلى في الصلوات ، وما كان يستخدم في الرقي والتعاويذ السحرية» .

فتجد في حالة هذه القصيدة التاريخية ما يحقق الصفتين اللتين قدمها المؤرخون المسلمون في تعليل تلقيب «القصيدة» «بالمعلقة» لم تنف إحداهما الأخرى ، كما توهم بعض اصحابنا ممن يتصيدون دعوَى أسباب المعرفة تصيدا .

ولا بأس من أزيد هنا أيضا ان «معلقة جيلجاميش» التي كانت تعلق بالمعابد العربية القديمة تنضم على قذف لاذع لإيشتارت كبرى آلهات العالم القديم :

الآلهة الأم ، صاحبة الفضل في خلق الحياة ، وفي الاثمار لم يحل هذا بينها وبين أن تعلق في المعابد ، وأن يتغنَّى الكهنة بها في العبادات ، تماما كما لم يمنع تدين علمائنا وزهادنا الأولين فحش الشعر الغزلي من إنشاده في المسجد الحرام ثم النهوض إلى الصلاة ، لا يرون في هذا شيئا من الاحراج للدين أو المخالفة له . قواعد استقرار للفن لم تبدل منها الأيام .

هذه أمور رأيت أن أسوقها في مطلع هذا الكتاب لألخص بها تلخيصا جامعا بعض الخطوط العريضة في مجرَى هذا البحث ، أسأل الله أن ينفع به ولا يضر .

نجيب محمد البهبيتي
الرباط في العاشر من رمضان 1402
الثاني من يوليو 1982



الباب الأول

التشكيك في التعليق عثرة ، تحولت تجارة



خبر المعلقات منحدر الينا في طريق متصلة الحلقات ، واضحة ، تبدأ من معاصري تعليقها على الكعبة ، ثم تتعاقب سلسلة رواتها ، على ما لم تتعاقب به سلسلة رواة خبر واحد من الأخبار المنحدرة الينا عن الجاهلية . وللتعليق أسباب وثيقة الاتصال بالعقائد الجاهلية ، وهو صورة منتزعة من صورة الحياة الجاهلية . بمادتها ، وعناصرها ، ومواضعاتها .

وتسجيل المعلقات في الاسلام كان يدخل في إطار حركة بعث للماضي العربي السابق للاسلام ، تاريخا وخبرا رائقا وشعرا . فلم يأت بدعة ، أو نشوزا يمضي وحده في فراغ يعزله عن سواه من مقومات الحياة الجاهلية ، ما أباح الاسلام إبقاءه منها .

ومراجعة الآثار الاسلامية الباقية بين أيدينا لا تقع بنا على اعتراض واحد قديم على خبر التعليق ، ينهض في مواجهة الاثبات المنتظم المتصل للخبر .

إنما بدأ الاعتراض في عصرنا هذا : بدأه الرافعي في كتابه الذي يدعوه «تاريخ آداب العرب» . وهذا الكتاب كله يبنيه صاحبه على دعامتين :

الأولى : بداوة العرب جميعا .
والثانية : أمية العرب جميعا .

كل ما جاء في الكتاب محاولة عنيدة لتثبيت هاتين الدعامتين وإقامة كل مقومات الحياة العربية الجاهلية عليهما ، ورسم علاقة فلسفية تفسيرية بينهما وبين «البلاغة العربية» ، و«الشعر العربي» و«عبقرية تكوين اللغة العربية» و«خصوبتها» و«غناها» و«ضخامة عدد مفرداتها» . وأنا لا أضع هذه العبارات بين القوسين لأنها مقتبسة من كلام الرافعي ولكن لأني أريد التنبيه إلى معانيها وإلى خطورتها بالقياس إلى العلة التي يفرضها الرافعي أصلا لها في الوجود العربي ، وإن بدا في وضوح الوقائع والآثار بطلان العلة وتفاهتها ، وانهيارها عند عرضها على المنطق والمشاهد والمجرب في تاريخ العرب وفي تاريخ غيرهم من الشعوب . كل كتاب الرافعي قائم

في جوهريِّه على هاتين الدعامتين ، وقد وضح له أن خبر المعلقات المكتوبة في الجاهلية هو عدوه الأول فانصب عليه في غضب المدافع عن نفسه انصبابا لم يحترم فيه حتّى ما أباحته الشرائع من وسائل الدفاع المستقتل عن النفس . فلجأ إلى بتر النصوص ، وإلى مسخها ، وإلى تحريف مفهومها بما لم نعهده .

وكأن الرافعي قد نسي ، وهو في وهج المعركة ولهيبها أن «المعلقات» ليست الأثر الواحد المثبت لوجود الكتابة في حياة الجاهليين فترك ظهره مكشوفا لمن أراد أخذه ولم يلتفت إلا لهذه المعلقات «اللعينة» .

والواقع أن رجلا يقول ما قاله الرافعي في كتابه ما كان مستطيعا إلا أن يقف من المعلقات هذا الموقف . خذ هذا مثلا :

يقول الرافعي : «والعرب أهل هذه اللغة قوم ملكوا الأرض ولم تملكهم ، فلم يؤثر عنهم شيء في جاهليتهم الأولى من أنواع الدلالة الثابتة كالكتابة والآثار ونحوها ، ولا دخلوا في تاريخ أمة من أمم الحضارة فيكون لهم نوع من تلك الدلالة . وعلى ذلك يتعين أن تكون لغتهم أيضا قد ملكت التاريخ ولم يملكها» . (تاريخ آداب العرب 1 : 79) .

هكذا ..... والأعجب في الأمر قوله : «في جاهليتهم الأولى» .

فعرب اليمن الذين أعطوا للدنيا من نماذج الكتابة ما يعتبر أصلا للحروف الفينيقية التي يستخدمها نصف أمم العالم اليوم ، «لم يؤثر عنهم شيء من أنواع الدلالة الثابتة كالكتابة ... الخ» ، والغساسنة والمناذرة وأهل بطرة ، ومن قبلهم الآراميون والكنعانيون والأكاديون من أبناء الجاهلية الأولى ، كل هؤلاء العرب الذين تملأ اليوم أرجاء الأرض كتاباتهم وآثارهم «لم يؤثر عنهم شيء من الدلالات الثابتة» عند الرافعي .

وهذه اللغة كيف تطورت وارتقت وانتهت إلى ما لم تنته إليه في سعتها وسلامة منطق تكوينها وطواعيتها لغة ؟ كيف تحقق لها هذا ؟ الجواب عنده :

«هي لابد أن تكون قد تقلبت معهم على وجوه من الإصلاح وجرت على مناح من التهذيب» كيف ؟ وعلى أي الوجوه ؟ هو لا يدري ، وليس يحل هذه المعميات عنده إلا المعجزة . فتجده يقول :

«ولا يسع المتأمل في الأدوار التي تعاقبت على قريش في تهذيبها اللغة إلا أن يستسلم للدهشة . ويحار في أمر هذا التعاقب ، فانه كالسلّم المدرج ، تنتهي الدرجة منها إلى درجة على نمط متساوق من الرقي ، إن لم يكن عجيبا في تاريخ أمة متحضرة فهو عجيب على الخصوص في تاريخ العرب .... فلابد من التسليم بأنها حادثة كونية من خوارق النظام الطبيعي ظهرت نتيجتها في نزول القرآن الكريم بلغة قريش . وهو أفصح الأساليب العربية بلا مراء والله يحكم ما يشاء ويقدر» .

وبهذا يدخل الرافعي اللغة العربية ، تطورا ، وتهذيبا ، وتكونا ، ووفاء ، في إطار المعجزات . ويقدم على نفسه بنفسه الشاهد على أن ما قدمه من علة ، قبلا لهذا التطور بأن أصحاب هذه اللغة «ملكوا الأرض ولم تملكهم ، ولغتهم ملكت التاريخ ولم يملكها» ، ليست بالعلة الكافية عنده ، إنما هي عنده «حادثة كونية من خوارق النظام الطبيعي» .

وأبعد من هذا في الدلالة أنه ينص بنفسه أيضا على «أن هذا ليس عجيبا في تاريخ أمة متحضرة لو وقع» «إنما العجب وقوعه في قريش الأمّية» . وبهذا المنطق يدخل الرافعي ميدان الدراسات العلمية في مطلع القرن العشرين .

كل هذا جميل لو أنا كنا نكتب للمتدينين ، ولا نكتب لزرق الأنياب من الناظرين الذين يُرون في كل ظاهرة تبرز أو تختفي على الأرض حدثا تطوريا ، ونتيجة لابد أن تسبقها مقدماتها المنطقية المعقولة المقبولة ، وهي كذلك بخاصة إذا كانت هذه المقدمات قائمة تحت الأعين منذ القدم ، ثم كانت كل يوم آخذة في التزايد بحكم ما تلفظه الأرض مما سبق لها أن اكتنته في صدرها من كتابات وأطلال .

كلنا متدينون ، وكلنا نؤمن أعمق الايمان بصحة ديننا ، ولكننا استخلصنا عوامل هذه الصحة من متابعة واعية ، ناظرة فاحصة ، لمقومات هذا الدين ، ولدوره في الوجود ، ولمنزلته في حلقات التطور الاعتقادي الإنساني ، ولقيامه بهذا الدور لأنه جاء بحقٍّ ، الثمرة الناضجة التامة للتطور النفسي الحضاري العريق لأمة بلت في تقلب الأحداث عليها كل خطوات التطور الاعتقادي ، وتنقلت في معارجها حتّى انتهت إلى الكمال المهيئ لتكليفها بحمل هذه الأمانة وتأديتها إلى

الناس كافة . ونؤمن كذلك بأنها لو لم تكن لغتها تابعتها في هذا النمو الحضاري ما بلغت من الكفاية والقدرة المنزلة التي أهَّلَتها للتعبير الأمين عن المعاني القرآنية ، وأنها أفادت هذه القوة كلها من اتصال الشعوب التي شاركت في تكوينها بكل ألوان الحياة التي ظلت تغلي بها وتفور في منطقة الحضارات الإنسانية الأولى على وجه الأرض عشرات القرون . ومصداق هذا قول الله تعالى : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً) وإيماننا بهذا يسنده العلم ، ويؤيده ، ونحن فيه لم نطوِّع له العلم تطويعا ، ونكيفه تكييفا ليخدم عقيدتنا ، ولكنا طلبنا العلم حقا فصادفناه ، دالا على ديننا حقا وعلى رسالة أمتنا حقا . لقد مضَى عصر إيمان العجائز ونحن لا نسأله أن يعود .

كذلك مضَى الرافعي في كتابه تحقيقا لإيمانه بالمعجزة ، وهو في هذا لا يزيد شيئا على ما قاله المتقدمون من أصحاب تأييد المعجزة إلا من حيث هو يفلسفها ، ويمزجها بشيء مما كان يلقيه المستشرقون في الجامعة المصرية القديمة من حديث عن تطور اللغات السامية وتقسيمها ، وترتيب منازلها الزمنية ، وكان حديثهم في هذا عامًّا ، مهوَّشا ، قد أثَّرت في تكييفه التوراة واحترامها بحكم إملائها على قوم كانوا يستملون نوازع دينية غلابة ، عجزوا دائما عن أن يتحرروا من ربقتها ، ومرحلة من الدراسات للساميات كانت لم تزل تتعثر إذ ذاك ، فلم يجد له إلى الحديث الجديد ملجأ سوَى هذا القدر .

كان من الطبيعي جدا ، والرافعي من طلاب المعجزة — أن يصطدم حتما بخبر «المعلقات» فانصب عليه انصباب الليث الهصور إذا عمي وصم إلا عن فريسته ، وكان بهذا — على ما قلت — أول من أعرفه مصرحا بمعارضة الخبر ثم تبعه غيره من الناعقين في كل واد ، ومن متلقي الفكرة بالأيدي وبالفم علها تعين في الانتحال ، وفي إشباع هوَى النفس الذلول ، عندما تتقاصر القدرات عن المطامح .

ولما لم يكن بين يدي الرجل من القديم ما يمكنه أن يستند عليه ، فإنه راح يتلمس السبيل إلى ما يشبه عنده أن يكون تكئة تخرج ، ولو بعض الخروج عن نطاق السلبية المطلقة التي صار يشاهدها في التاريخ ، الخالي تماما مع معارضة الخبر . ووجد هذه التكئة في نص أورده من كتاب مؤرخ عاش في القرن السابع هو

ابن خلكان ، والنص يدور حول نحويٍّ لغوي مصري ، هو أبو جعفر النحاس الذي عاش وولد في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وامتد به العمر إلى سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة : أنه ذكر أن حمادا الراوية «هو الذي جمع السبع الطوال» . وحماد الراوية مات سنة خمس وخمسين ومائة .

ابن خلكان الذي مات في القرن السابع يحكي عن ابن النحاس الذي مات في القرن الرابع أن حمادا الذي مات في القرن الثاني «هو الذي جمع السبع الطوال» ولا يجد الرافعي أحدا بين حماد وابن النحاس أي خلال قرنين يزكي هذا الخبر . ثم يجمع الرافعي إلى هذه الشهادة عبارة ثانية يلتقطها هذه المرة من السيوطي المتوفَّى سنة 911هـ قوله : إن حمادا «أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها» ، وهو لا يجد هذا الخبر عن حماد إلا عند السيوطي الذي مات في القرن العاشر ، ولا يجد في كتاب آخر في الكتب التي تعاقبت بين حماد والسيوطي – أي في خلال نحو من ثمانية قرون – ما يرجع اليه هذا الخبر بدوره . وعلى هذين الخبرين متكاملين يبني الرافعي معارضته لخبر تعليق «المعلقات» على الكعبة ، ولا يسأل نفسه هنا السؤال الذي وجهه إلى رواة خبر المعلقات ، «لِمَ لم نر أحدا ممن يوثق بروايتهم وعلمهم أشار إلى هذا الخبر (خبر جمع حماد للسبع الطوال)... كالجاحظ والمبرد وصاحب الجمهرة وصاحب الأغاني مع أن جميعهم أوردوا في كتبهم نتفا وابياتا من المعلقات ؟» (الرافعي 3 : 188)

لم يعترض الرافعي على هذا الخبر بما اعترض به خبر «المعلقات» ، مع أن علة الاعتراض التي ابتدعها متحققة هنا بأحدّ وأشدّ مما تتحقق به هناك ، ولا غرابة في هذا فللرافعي منطق يطبقه عند الحاجة على غيره ، ويتركه عند الحاجة فلا يطبقه على غيره ولا على نفسه ، وهي طريقة فاسدة في الاستدلال ، تكشف عن مذهب في الجدل هَمُّ صاحبه الظهور في المعركة بمظهر المنتصر ، ولا وزن للحقيقة فيه . وتلك هي طريقة السفسطائيين التي لا تصلح للتحقيق العلمي .

ومع هذا فإني لن أوجه إليه هذا السؤال ، لأني لست من البلاهة بالمنزلة التي أنبذ معها الخبر ، أو ألقي عليه ظلا من الشبهة عند ما أجده معترضا لرأي لا يرضيني ، فالتاريخ ليس ملكا لي أتصرف في أخباره تصرف المالك فيما ملك . إنما

عيار صحة الخبر عندي أو بطلانه ثباته للفحص ، وقيامه في تناسق مع سواه ، وتمشيه ـ في استقامة وانسجام مع مجرى التاريخ في مجموعه ، واتساقه مع سائر مقومات حياة الأمة التي أؤرخها ، وللتاريخ قوانين تحكمه ، وهو لهذا ، وبأمرٍ من هذا لا يمضي فوضى . وأنا أعامل الرافعي وغيره على هذا الأساس .

لذلك فأنا أفترض أولا صحة الخبر ، وأحاول بناء على هذا أن أفهم مدلوله ، وأرَى هل يخرج مطابقا لما خرَّجه منه الرافعي . ثم أمضَى بعد هذا إلى مناقشة محتوَى الخبر إن جاء متناسقا مع ما تركه لنا التاريخ من معطيات ، تقدمها لنا وسائل تاريخية أخرى من أخبار صريحة في الموضوع ، أو مؤنسات فيه ـ أو ملابسات له ، تؤيد محتوَى الخبر أو تنقضه ، أو تُحِلُّ محله سواه .

خرَّج الرافعي من هذين الخبرين أمرين ، وجعلهما دعامة لكل اعتراض أثاره في مواجهته خبر «المعلقات» .

الأول : أن العبارتين مجتمعتين تفيدان أن حمادا هو أول من جمع القصائد السبع التي عرفت بعد ذلك ـ عند الرافعي ـ «بالمعلقات» .

والثاني : أن شيئا من هذا القبيل (أي الجمع) لم يقع قبل أن يختار حماد هذه القصائد وقبل أن يضم بعضها إلى بعض سبعا تلتقي بما لم تلتق عليه قبله . وقد رتب على هذا التخريج وجود تقليد «الاختيارات السبعية» التي وقعت في الأدب العربي بعد هذا الاختيار السبعي الأول ، وهي الاختيارات التي فصلها المفضل الضبي على ما قدمها لنا أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي في كتابه «جمهرة أشعار العرب» .

على هذا التخريج من هذين الخبرين المنقطعين عن زمان موضوعها الأول على ما أشرت عرض الرافعي كل ما اختار أن يعرضه من أخبار «المعلقات» ، وخرج من عرضه إلى تزييفها جميعا ، ما سبق منها أصحابه ابن النحاس ، وابن خلكان والسيوطي ، وما تأخر أصحابه عن ابن النحاس .

فمن تقدمه شكك في خبره ، بل شكك في كل آثاره ، كما فعل مع ابن الكلبي ، ضاربا عرضا بكل القيم التي يجب أن تهيمن على إصدار الأحكام على من

حمل الينا أخبار ماضينا من هؤلاء الأفذاذ الذين لو أنهم لم تلحقنا ثمرات جهودهم الخصبة لضاع علينا أخطر ما هو قائم الآن بين أيدينا من تاريخ أمتنا . وهو يفعل هذا في استهتار سافر بعقول من مضَى من الأجيال بيننا وبينهم ، ولو كان منهم ٱبن عبد ربه ، وٱبن رشيق ، وٱبن خلدون . لا يُوَثِّق إلا عقله هو ، ولا يصحح إلا ما اختاره من قولة شاردة ، ٱنتهت إليه من متأخرين جدا عن حماد ، وحماد هو الذي قيل فيه ما قيل عن إلباسه الشعر الجاهلي بما ليس منه . كل هذا وغيره لم يكن له ٱعتبار أي اعتبار عند الرافعي في حميته البالغة إلى طريقة يبلغ بها إلى التشكيك في خبر «المعلقات» .

ومع هذا فهل أصاب الرافعي المرمَى فخرَّج المدلول الصحيح من هذين النصين ؟

«حماد الراوية هو الذي جمع السبع الطوال» عبارة ليست نصا في الدلالة على أنها لم تكن قبل أن يجمعها «حماد» غير مجموعة ، فقد يُسْبَق إلى جمعها في عصر سابق لعصره ، ثم تتفرق ، فيأتي هو اليها باحثا عنها منقبا ، فيكون بهذا هو الذي جمعها . وليس الكلام نصا في أنه أول من جعلها «سبعا» ، فلقد تتفرق القصائد السبع قطعا متناثرة بين أيدي الناس فيأتي حماد فيجمع نثارها ، ويضم شتاتها ، ويغدو بذلك «هو الذي جمع السبع الطوال». وليس هو الذي طوَّلها ، إذ لو قيل عنه هذا فهو ٱتهام له بالتلفيق ، وبنحل الشعراء القدامَى ما ليس لهم . وإذن فهي «طوال» قبل أن يطولها ، وهي «سبع» قبل أن يسبِّعها كما سنرَى من التاريخ . فله بهذا النص فضل جمع ما كان قد تشتت من مجموعها والسلام .

وأما عبارة السيوطي ، التي الحقها الرافعي بالعبارة المنسوبة إلى ٱبن النحاس ، واضعا بهذا الإلحاق إياها موضع الجزء المتمم لمعناها ، ليفيد منها للعبارة الأولى معني «الأولية» ، فهي غير جائزة الإلحاق بها لأن «الأولية» فيها ، لو صحت ، وسنرَى فيما بعد أنها لا تصح ، تنصب على معني عام ، لا يلزم بالضرورة أنصبابها على كل ما عسَى أن يدخل من الجزئيات تحت هذا المعنَى العام ، فالجمع العام لأشعار العرب وسوق أحاديثها قد يفيد التقاطها كُتَلا ، وقد يفيد التماسها أجزاء ، فمن الكتل مجموعة «السبع الطوال» مثلا ، فلا يفيد «النص» بهذا التوجيه أن حمادا «هو الذي

جمع السبع الطوال» أول جمع كما لم يفد ما قبله أنه هو «أول من جعلها سبعا» .

وقد طعن على حماد قوم بأنه أدرج بين المعلقات واحدة ليست منها . فقالوا : إنه جعل من بينها قصيدة الحارث بن حلزة اليشكري البكري مجاملة لمواليه البكريين . وهذا الاعتراض يتضمن إشارة إلى أن حمادا رفع منها واحدة كانت فيها ليحل محلها أخرى لم تكن فيها : أي أنها كانت قبل ذلك سبعا ، وأنها كانت معروفة لَهُم بأعيانها ، وأصحابها قبل أن يهجم عليها حماد . وليس يقبل هنا أن يقال إن حمادا هو مختار سبعتها الأولى ، إذ أنه لو كان صاحبها لما ضر أحدا أن يغيّر حماد في مختاراته كيف شاء .

والمفضل الضبي في روايته عن «السبع الطوال» التي يسميها العرب «السموط» صريح في القول بأن العرب هي التي اختارتها سبعا بذواتها ، وقد حددها ، وبين أصحابها ، وقال : إن من تجاوزها فقد أبطل ، والمفضل معاصر لحماد وهو شديد الشغل بالشعر الجاهلي ، شديد النصب بحماد قوي الاشتباه بعلمه وسيرته فيه ، (معجم الأدباء — 7 : 171) فكيف يمكنه أن يقدم لمعاصريه هذا القول إن كان حماد هو الذي بدأ ففتق رتق «السبعيات» ؟

وفي هذا النص نفسه يقول المفضل : «هؤلاء أصحاب السبع الطوال التي تسميها العرب «السموط». وبهذا الجمع للمفضل بين «السموط» والسبع الطوال» مع تصريحه بأن آسم هذه القصائد عند العرب هو «السموط» تصبح «الطوال» وصفا للقصائد ، وليست علما عليها . ويكون الذين آشتد صُراخُهم بأن «الطوال» هو آسمها وليس لها آسم غيره إنما صنعوا هذا خطأ . و«السموط» أو «السُّمُط» جمع «سِمْط» ، ومعناه : خيط النظم لأنه يعلَّق ، وقيل هي قلادة أطول من المِخْنَقة (اللسان) . وإذن «فالسموط» تفيد ضمنا معنًى «التعليق». كما أنها تفيد إكبارا ومدحا لما يوصف بها من فنون القول . فالآسم اختيار عربي قديم قصد به إلى الدلالة على حالة «التعليق» ، كما قصد به إلى التعظيم . وهو آسم يطلقه على القصائد جيلٌ من الناس يدرون من أمور هذا التقليد ، ويبتلون منه بالمشاهدة وبالتجريب ما يجعل هذا الاسم أَكْفَى في الدلالة ، وأوفَى في بيان التقدير ، وأعلق بالتقديس الطقسي العبادي الذي كان التعليق تجسيدا له ، وسنأتي إلى حديث تفصيلي في هذا الموضوع .

ولما جاء الاسلام ، فنبذ هذا التقليد بقي الآسم الأول عالقا «بالمعلقات» ردحا من الزمن حتّى آقتضى التنبه إلى ما فيه من علاقة بالوثنيات الجاهلية ، تبديلَه بما يكفي في التعبير عن الحقيقة التاريخية منه ، وبذلك برزت كلمة «المعلقات» واختفت كلمة «السموط» .

ثم يأتي بعد شيء ، لو أنا أضفناه إلى هذه كلها لبرز جانب آخر من شهادة ابن النحاس بنفسه على نفسه بأنه لا يريد بعبارته السابقة ما آتهمه الرافعي بأنه أراد إليه بها : ذلك أن لابن النحاس كتابا شرح فيه هذه «القصائد السبع» ومن شهده من المؤرخين ، والمفهرسين : قدماؤهم ومحدثوهم ، يدعوه «شرح المعلقات» . سماه بذلك آبن خلكان والسيوطي (بغية الوعاة — 2 : 194) ، وحاجي خليفة ، وجورج زيدان وما من شك عندي في أن الأَوَّلين قد رأياه ، والرابع يرجح أن يكون قد شهده شهادة الأولين إذ أنه يقول عن مخطوطته إنها في دار الكتب المصرية . وهي فعلا بدار الكتب المصرية كان الكتاب من الرافعي ، يوم كان يكتب كتابه ، على مرمَى حجر ، فلِمَ لَمْ يرجع إليه ؟ عنوان هذا الشرح الذي يصفه حاجي خليفة « بالمختصر » لا يزال عليه في النسخة المخطوطة الباقية في دار الكتب المصرية ، وإن كان من حقي الآرتكاز على ما جاء عند كتّابٍ أربعة غير متعاصرين ، ويؤمن تواطؤهم على الكذب . ومن حق التاريخ عليَّ أيضا أن أذكر أن واحدا غير هؤلاء أشار إلى هذا الشرح تحت اسم «شرح السبع الطوال». وهو أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري المتوفَّى سنة سبع وسبعين وخمسمائة ، ذكر ذلك في كتابه «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» وقد بينت أن الوصف «بالطوال» ليس اسما . وهو بالطبع أقدم من الأربعة السابقين ، وما كان هذا هو العنوان الذي وضعه آبن النحاس على كتابه وإنما هو آنسياق من آبن الأنباري مع مفهوم خاص له استخرجه لنفسه من عبارة قدمها في حديثه عن آبن النحاس إذ قال عنه : (ص 35) .

«وأما حماد فإنه كان من أهل الكوفة ، مشهورا برواية الأشعار والأخبار ، وهو الذي جمع السبع الطوال — هكذا ذَكَرَهُ أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس — ولم يُثْبِتْ ما ذَكَرَهُ الناسُ من أنها كانت معلقة على الكعبة» . إن التقاء الأربعة الذين ذكرت من قبلُ هو الذي جنح بي إلى تصور إمكان أن يكون قول آبن الأنباري هذا آنسياقا مع هذه العبارة . وهنا معنًى آخر يلمح من وراء العبارة فمن هذا الذي

لم يُثْبِت ما ذكره الناس من أنها «كانت معلقة على الكعبة» أهو ٱبن النحاس أم حماد؟ وسيأتي الجواب على هذا السؤال فيما بعد.

وكنت أول الأمر أتصور أن استنجاد الرافعي بهذه العبارة – كما وردت عند ابن الأنباري أجدَى عليه في موقفه المعارض لخبر المعلقات، ولكني عرفت بعد التروي أنه كان أحصف؛ ذلك أن الجمع حينئذ يكون مقترنا بشرط مقيد له من عدم إثباته هو وحده ما ذكره غيره من جامعيها: من أنها كانت معلقة على الكعبة، فتكون العبارة نصا في إجماع رواة المعلقات على القول بأنها كانت معلقة على الكعبة إلا ٱبن النحاس أو حماد أو من شئت ترجيح إعادة الضمير عليه في العبارة السابقة. ولهذا تجنب الرافعي نقل الخبر عن السابقين من المؤرخين الذين يبعد عندي أن لا يكون الرافعي قد ٱطلع على هذا النص عندهم وقلت «السابقين» لأن هذا النص بصورته التامة هذه ورد عند ياقوت في معجم الأدباء، وياقوت، وابن الأنباري يسبقان ٱبن خلكان زمنا. (معجم الأدباء لياقوت – 4 : 140) و(ابن خلكان – 1 : 164) وقد عالجت القضية مع الرافعي على قدر ما اتصل به من أخبارها، وقدر ما استنجد به في مناقشتها. أما نص ابن النحاس فواضح الدلالة، وسنعالجه فيما بعد.

إذا كانت هذه هي دلالات النصوص التي اتكأ عليها الرافعي في محاولته فإن تزييفه، بناء عليها وبحكمها، خبر «تعليق المعلقات على الكعبة» ٱقتحام من غير شك.

ويأتي بعد هذا أن عبارة: «لا يثبت ما ذكره الناس»... لا تفيد بالحصر الاعتراض، إذ قد يرجع عدم التسجيل هنا – وهو معنَى كلمة الإثبات – إلى ٱنصراف عن الذكر كراهةً له، أو سهوا عنه، أو إغفالا وازعه ٱستفاضة الخبر، أو الحرج الديني به، وهو الوازع الأول الذي نفَّر منه الرافعي.

ومن عجيب الاقتحام أن يأتي الرافعي بعد إيراد هذين الخبرين فيورد بعض ما جاء في البغدادي من أخبار المعلقات ملخَّصا كما اشتهاه، ثم خبرا آخر منسوبا عنده إلى ٱبن الكلبي يأتي إليه الرافعي فيورده مغايرا لصورته الواردة في البغدادي مغايرةً تُخْرِجه عن دلالته التاريخية المجتمعة، ثم يعقب على هذه بقوله: «وبمعارضة هذه

الرواية بما ذكره أبو جعفر النحاس يتضح لك أن أبا جعفر لم يثق بها» ثم لا يقنع بهذا فيتم العبارة السابقة اتصالا بقوله : «فيكون خبرُ طرحِ عبد الملك وإثباته موضوعا أيضا ، خصوصا وقد أغفله أبو زيد بن أبي الخطاب القرشي صاحب «الجمهرة» المتوفَى سنة 170» هكذا يأتي النفي بالجملة ، لا بالقطاعي ، وكفَى الله المؤمنين القتال .

كيف يتضح هذا كله بمعارضة ما لا يدل على شيء ، مما ادعاه على الخبرين ؟ لا أدري . وهو لا يقنع أن بنفي بالقياس الفاسد خبرا واحدا بل أخبارا ، ولا أن يتهم بالكذب ابن الكلبي وحده بل والبغدادي بالبلاهة ، ثم يأبي إلا أن يُشهد ، على هذا ، القرشيَّ بما لا يوحي به عمل القرشي وأقواله في كتابه .

هذا هو السَّلب الذي يراد به إلى إثبات الإيجاب . وكل ما يأتي بعد هذه الركيزة المنهارة وهو يملأ ثماني صفحات كاملة في كتاب الرافعي ، من هذا القبيل : الجاحظ لم يذكر الخبر ، ولا المبرد ، ولا ابن أبي الخطاب القرشي ، ولا .... ولا ..... كُلٌّ استنجاده بما ترك هؤلاء وليس بما ذكروه . وما تركوه إما عمدا فلا تُدْرَى علتُه وإما سهوا فلا علة له .

وقد قلت إن الإغفال ، أو الترك ليس بالدليل على إنكار التارك للخبر ، فقد لا تدعو جانبيةُ موضوع «المعلقات» ، بالقياس إلى مؤلف ، ذِكْر تفصيلياتٍ تتعلق به شأن الجاحظ ، ومن جرَى مجراه في التصنيف العام ، في هذا الترك ، وشأنه في ترك الإشارة إلى «السموط» التي ذكرها المفضل ، ودل بها على «القصائد السبع» التي اختارها الجاهليون ، والتي جرَى عليها بعد هذا العصر اسم «المعلقات». لم يذكرها واحد من هؤلاء ، والمفضل سابق لهم في التاريخ وهم ، يروون عنه ، وشأن تركهم لها شأنهم في ترك الإشارة إلى ما يصدِّقه ويقرره الرافعي : من أن حمادا هو «أول من اختار السبع الطوال» ، مع أنهم جاءوا بعد حماد ، «ونقلوا من الشعر الجاهلي نتفا وأبياتا» ، على حد تعبير الرافعي نفسه حينما أراد إلى التدليل على كذب «خبر المعلقات» .

هذه هي السلبيات التي لجأ إليها الرافعي ليهدم بها خبرا متصل الرواية ينتهي إلينا عبر التواتر العام والآحاد ، ولم يجد اعتراضا واحدا في طريق الخبر ، ولذلك لجأ إلى المبادرات السلبية .



الباب الثاني

ابن النحاس والرافعي



الفصل الأول

إثارة الشكوك وتشويه النصوص

استند الرافعي على عبارة وردت في ابن خلكان عن «حماد الراوية» نقلا عن ابن النحاس واتمها بعبارة ثانية جاءت في «مزهر السيوطي» . وهي كذلك تدور حول «حماد» ، فالأولى ينسب فيها ابن النحاس إلى حماد انه «جمع السبع الطوال» ، والثانية يقول فيها السيوطي : «ان حمادا هو أول من جمع اشعار العَرب وساق أحاديثها» .

هاتان العبارتان كفتا الرافعي ليزيف بناء على قاعدة منهما جميع الأخبار التي تحدرت إلينا عن المتقدمين جميعا عن «المعلقات» بكل صورها : ما جاء منها عن الجاهلية ، وما تردد عنها في الاسلام .

وهو في الواقع عمل هازل ، لا جدّ فيه ، ولا بر بعقول الناس في جميع الأجيال .

فقد جاء في التاريخ مقابل هذا الهزل الفارغ في تفصيل «سيرة المعلقات» :

1 — خبر عن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي : انه طرح شعر أربعة من «أصحاب السبع الطوال» واثبت مكانه شعر أربعة غيرهم . وعبد الملك أسبق وجودا من حماد . فنفَى هذا الخبر.

2 — وخبر يثبت أن أميرا أمويا أمر من اختار له سبعة أشعار فسماها «المعلقات الثواني» فنفي الخبر

3 — وخبر عن ابن الكلبي عن «تعليق المعلقات» على ركن من أركان الكعبة ، فنفى الخبر ، وحاول أن يثير الشبهة حول قيمة أخبار ابن الكلبي .

4 ـ وخبر عن المفضل الضبي جاء في «جمهرة أشعار العرب» لأبي الخطاب محمد بن أبي زيد القرشي ، يعدد فيه أصحاب «السموط السبع» بأسمائهم ، وبينهم النابغة والأعشَى ، مكان الحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم فنفَى الخبر ، وهو لا يدري ما وراء الخلاف في هذين الشاعرين . ولو أنه كلف نفسه مراجعة النص الذي التقطه عن آبن النحاس ، في أصله بدلا من الاعتماد في تقديره على ما لخصه به له «ابن خلكان» لوجد العلة وعرف السبب . لكنه لم يتكلف هذا العمل مع أن معاصره جورج زيدان ، وسابقه في نشر «تاريخ آداب اللغة العربية» قد ذكر أن «كتاب شرح المعلقات السبع» لابن النحاس» «**منه نسخة خطية في دار الكتب المصرية**» .

ذلك وهو الذي كان يجري لاهثا وراء جورج زيدان لينافس كتابه .

5 ـ ونسب تسمية «السموط» إلى حماد الراوية ، وهو يقدم خبرا مرويا عن حماد : أن قريشا هي التي سمَّت «بسمطي الدهر» قصيدتين لعلقمة أسمعهم إياهما في عامين متعاقبين ، فكذَّب حمادا في روايته حتَّى يتمكن من أن ينسب إليه اختراع آسم «السموط» ، ثم نسي على التو أنه كذَّبه في خبره ، فاتخذه شاهدا على أن قريشا ليست ـ كما قالوه عنها ـ من أن العرب كانت تقر لها بالتقدم عليها إلا في الشعر ، وبذلك نفاه وأثبته جميعا .

ولست أدري في الواقع : قدر دلالة هذه الرواية على تقدم قريش في الشعر ، فهي لا تزيد على حكم تذوقي ، يستطيعه كل ناقد ، وليس يلزم الناس بالاعتراف له بأنه متقدم في الشعر . هذا وهو الذي نفَى الخبر جملة حتَّى يخرج إلى تعليق اسم «السموط» بحماد ، والواقع أن خبر السموط يرتد إلى «المفضل» الذي وثقه هو «وعددها السبع» من روايته .

6 ـ ونفى كذلك خبر ابن عبد ربه الوارد في العقد الفريد ضمنا

7 ـ وخبر آبن رشيق في «العمدة» نفاه

8 ـ وخبر آبن خلدون في «المقدمة» نفاه

كل هذه وغيرها أخبار ايجابية مثبتة نفاها وأسقطها بانيا نفيها وبهرجتها على هاتين

العبارتين الواردتين في آبن خلكان وفي «المزهر» ، وأولاهما تصوير لما جاء عند آبن النحاس ، دون أن يكلف نفسه قراءة آبن النحاس ليقع بنفسه على مدلوله . ثم تأتي بعد هاتين «السلبيتين» الأوليين سلبيات أخرَى أنكَى من هاتين ، مثل قوله :

«وقد أغفل آبن قتيبة رواية آبن الكلبي .... ولم نر **أحدا ممن يوثق بروايتهم وعلمهم** أشار إلى هذا «التعليق» ، **ولا سمي تلك القصائد بهذا الاسم** ، كالجاحظ والمبرد وصاحب الجمهرة وصاحب الأغاني ....» إلى آخر هذا الهراء الذي يتخذ من «السلبيات» والأحكام المرتجلة أدلة ينفي بها جميع الأخبار المثبتة عن «المعلقات والتعليق» .

ولم يعرف أن آبن النحاس الذي اتخذه عمدته ، واتكأ على ما نقله عنه «آبن خلكان» اتكاء أعرج ، يدعوها «المعلقات» ويحدد شخصياتها وأصحابها ، ويقول عنه إنه لَقَّبها الذي لَقَّبها به «أهل اللغة» ولا حق لأحد في إدخال غيرها عليها . وسنأتي إلى معالجة ما قاله ابن النحاس .

وكل هذه مهازل في البحث العلمي ، وكلها رجم بالغيب ، لا يقدم حقا ولا يؤخر باطلا . كل هذا صخب ، أبي الرافعي في حميته فيه إلا أن يرمي بالجهل كل هذا الجيش الجرار من العلماء وأصحاب الآثار الباقية ممن لا يتطاول المتطاولون إلى منازلهم إلا مكابرةْ . وهم عنده «**لا يوثق بروايتهم وعلمهم**» والعبارة عبارته .

ولكن هذا الذي ركبه الرافعي ليس إلا جانبا من جوانب هذه الصورة المشوهة فهناك جانب آخر بشع في المعالجات العلمية ، وذلك هو :

1 — تبديل الرافعي النصوص عند نقلها من أصولها ، والاستناد إليها مبدلة لتخريج حكم قد سبق إلى إعداده .

2 — بتر النص التاريخي القديم والاكتفاء بشطر منه إذا أثبت الشطر المبتور عكس ما يريد تقريره .

فمن قبيل الأول ما جاء في كتابه ص 188 :

«وقال آبن قتيبة في ترجمة طرفة : وهو أجودهم طويلة ، يعني مختارته . وفي ترجمة عنترة : وكانت العرب تسميها **الذهبية** ، ولكنه قال **في ترجمة الحارث بن**

حلزة عند ذكر قصيدته : وهي من جيد شعر العرب وإحدَى **السبع المعلقات** . ولم ترد هذه اللفظة إلا في هذا الموضع . غير أن البغدادي نقل كلمة في الخزانة معزوة إليه ، **وأسقط منها لفظة المعلقات** (ص 519 جـ 1) فيكون ذكرها في طبقات آبن قتيبة زيادة من النساخ لشهرة الكلمة في المتأخرين وارتباطها بهذا النعت» انتهَى كلام الرافعي هنا .

وترجمة «الحارث بن حلزة» في آبن قتيبة لا ترد فيها هذه العبارة (127 ـ 128) ، ولا ترد مع أي اشارة وردت في الكتاب إلى (الحارث) . ووردت في ترجمة (عمرو بن كلثوم) (ص 157 ـ 160) في قول آبن قتيبة عن قصيدته : «وإحدَى السبع» ولم ترد فيها كلمة «المعلقات» التي أضافها الرافعي من عنده . فنسب إلى آبن قتيبة ما لم يقله عن الحارث وقصيدته ، ثم زاد عليها أن البغدادي أسقط لفظة «المعلقات» ، التي لم ترد في آبن قتيبة ، من عبارة آبن قتيبة . وقد أشار إلى موضع ذلك في الخزانة (519 جـ 1) .

والبغدادي في هذا المكان قد أورد نص آبن قتيبة كما ورد عند آبن قتيبة ، لم ينقصه ولم يزده حرفا .

فآدعَى الرافعي على آبن قتيبة ما لم يقله ، وأثبت للبغدادي حذفا من عبارة آبن قتيبة لم يحذفه .

وجعل العبارة في ترجمة «الحارث بن حلزة» وهي في ترجمة «عمرو بن كلثوم» .

وبذلك أدار مع نفسه حوارا لا وجود لسببه وأوقع قارئه في حيرة لا معنَى لها ولا أساس .

وقال في عبارته الماضية عن قصيدة عنترة : إنها كانت تسميها العرب «**الذهبية**» وانما ذكر آبن قتيبة أنهم كانوا يسمونها «**المذهبة**» بوزن المفعول ، ولصيغة الاسم هنا علاقة تاريخية بالسبب يجور على تصورها تبديل التسمية .

ثم نأتي بعد هذه إلى الثانية : وهي بتر النص : وهي الطامة :

في هذه الصفحة من «خزانة البغدادي» وقبل العبارة الماضية ، التي آدَّعَى الرافعي على البغدادي أنه أصلح فيها ما جاء في آبن قتيبة ، يَرِدُ الشاهد **القاتل** لكل

ما قدمه الرافعي من تثعبناته حول «**تعليق المعلقات**» **بالكعبة** . وهي تتقدم مباشرة هذه العبارة التي نقلها الرافعي عن ٱبن قتيبة وٱدعَى عليها أنها صححت ما لم تصحح من وهم ناسخ ٱبن قتيبة . والفقرة ترد بهذه الصورة :

«**قال معاوية بن أبي سفيان : قصيدة عمرو بن كلثوم ، وقصيدة الحارث بن حلزة من مفاخر العرب ، كانتا معلقتين بالكعبة دهرا** . قال ٱبن قتيبة في كتاب الشعراء : قصيدة عمرو بن كلثوم من جيد شعر العرب ، وإحدَى السبع» . (خزانة الأدب ج 1 ص/ 519) . فأغفل الشطر الأول ، وأورد الثاني ، في مجافاة تامة لأخلاق المؤرخين ، ولمناهجهم ، لأن الشطر الأول يهدم ادعاءاته .

فالنص متماسك لا ينفصل شطره الأول عن شطره الثاني ، كلاهما يتتامان في إفادة الخلاصة الجوهرية من تاريخ المعلقات : **تعليقا بالكعبة** ، **وسبعا بالعدد** ، **ووصفا بالطوال** : كلها مجتمعة على صعيد واحد .

والشهادة شهادة معاوية الخليفة الأموي الذي عاش أكثر من عشرين سنة في الجاهلية وعاش الصدر الأول من الإسلام ، ورأَى «المعلقات» رؤية الشاهد الذي لا يفتعل شهادته . فأهمل شهادة معاوية ، بل كتمها .

ولو أن الرافعي كان يطلب الحقيقة التاريخية لوجدها أمامه هنا فهو الذي يقول (ص : 193) : «وأعجب شيء أنك لا ترَى في كلام أحد من الصدر الأول من لدن النبي ﷺ ما يشير إلى ذلك الخبر ، مع أنهم تكلموا في الشعر والشعراء ، وفاضلوا بينهم ، وورد في الحديث كلام عن ٱمرئ القيس وعنترة وكل ذلك **يدل على أن التعليق إنما كان بحبل التلفيق**» . عبارات تطن طنين الطبل الأجوف .

فها هو صحابي جليل من الصدر الأول يحقق للرافعي ما كان يمكن أن يعده فتحا في الموضوع ، ويرفع العجب الذي عبر عنه ، وإن شهادته لتقع تحت عينيه قد قرأها دون ريب لأن الشطر الذي اقتبسه منها يقع معها موقع التكامل العضوي ، والفقرة تؤلف السطور الثلاثة الأولى من الصفحة التي اختار منها شطرها الثاني وترك شطرها الأول عامدا . وليس للخزانة مذ طبعت حتَّى اليوم غير هذه الطبعة ، والصفحة التي أشار إليها هي الصفحة . فالعملية عندي بشهادة الرافعي على نفسه **عملية بتر للتضليل عن الحقيقة** .

ولهذه الجناية آسم اصطلاحي عند المحدّثين كان الرافعي يعرفه من غير شك. وسوء النية قائم من وراء هذا البتر، لأن كل ما كتبه الرافعي حول «المعلقات» ينهار في غير رحمة أمام هذا الدليل القاطع الفاصل المسقط للرغاء الكثير الذي أثير حولها.

ولكن لمَ هذا الحرص المستميت على كتمان خبر «التعليق»، عند طائفة قديمة سبقت الرافعي بقرون كثيرة ولكنها من طرازه المدرسي ؟. سكوت القدماء وصمتهم كانا الستار الذي آثروا أن يغلبوا به على الخبر وأن ينتهوا به إلى التعفية عليه. أما الرافعي فكان رجلا يكتب كتابا في تاريخ الأدب، وكانت بضاعته فيه قليلة، وتراجع ثقافته الزمني بالقياس إلى ما يطلبه العصر من تنوع واسع وتلون، حقيقة قائمة، فوجد في التعلق بنفي قضية «التعليق» مدخلا إلى ما عسَى أن يدعى له تجديدا. ثم إن هذا الضرب من «التجديد» كان يصادف في نفسه هوًى توقظه آنعطافة دينية واضحة تعبر عنها اتجاهاته التي انتحاها في موضوعاته التي اختارها مادة لكتابه.

ومَثَل ثان من أمثلة البتر والتبديل التي لجأ إليها الرافعي ما أنزله بنص أخرجه من «الجمهرة» لآبن أبي الخطاب القرشي (ج 1 – ص 105) فقدمه في (تاريخ آداب العرب ج 3 – ص 190) على الوجه الآتي :

«**وفي الجمهرة عن المفضل .... بعد أن ذكر أصحاب السموط، قال : وقد أدركنا أكثر أهل العلم يقولون : إن بعدهن سبعا ما هن بدونهن، ولقد تلا أصحابهن أصحاب الأوائل لما قصروا، وهن المجمهرات** .....» فاعترف بأنه يعرف أن كلمة «السموط» جاءت عن المفضل نقلا عن العرب وليس عن حماد، فعلقها باسم حماد، ونسب اختراعها إليه.

ثم إنه نسب إلى «المفضل» انه قال : وقد أدركنا أكثر أهل العلم يقولون : إن بعدهن سبعا ... إلخ. وما قال المفضل ذلك ولا قاربه، فلم ينسب إلى (أكثر أهل العلم) تسويتهم (السموط) بالمجمهرات، وإنما حَكَم هو هذا الحكم لنفسه، متحملا مسئوليته وحده.

ولم يشر المفضل في هذا إلى «كثرة أو قلة من أهل العلم» على ما نحله إياه

الرافعي . وإنما لجأ «المفضل» إلى الاستنجاد «**بما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة**» في تحديدهم «شخصيات السموط السبع ، وشخصيات أصحابها فقط . وهذا هو نص أقواله كما ورد في (الجمهرة) :

«قال المفضل : هؤلاء أصحاب **السبعة الطوال** التي تسميها **العرب** «السموط» . فمن زعم أن في «السبعة شيئا لأحد غيرهم فقد أخطأ **وخالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة** . وليس عندهم فيهم خلاف ولا في أشعارهم . وإن بعدهن سبعا ما هن بدونهن ، ولو كنت ملحقا بهن سبعا لألحقتهن : المجمهرات ....»

والنص الذي اختار الرافعي نقله عن أصله هذه النقلة ، وألزم فيه المفضل ما لم يقله ، وبتره هذا البتر هربا من دلالاته **مجتمعة** ، يثبت الوقائع الآتية ، وأنها قد أجمع عليها «**أهل العلم والمعرفة**» على ما يشهد به المفضل :

1 ــ اتفقوا على سبع قصائد بأعيانها تسميها «**العرب**» «**السموط**» ، ولا تسمي غيرها بهذا الاسم

2 ــ وهم متفقون على أصحابها بمثل آتفاقهم على أشعارهم ، وذلك بالإجماع .

3 ــ ليس لأحد أن يبدِّل فيها ومن قال بغيره فقد خالف الإجماع .

هذا هو ما ذكر المفضل بصدده «**أهل العلم والمعرفة**» لم يلجأ إليهم في غيره .

وأما ما جاء بعد هذا من رفعه «المجمهرات» من حيث القيمة الشعرية إلى مستوَى «السموط» فحكم اختاره هو ، وتحمل مسئوليته ، ولم يشرك معه فيه أحدا «كثر» كما ادعَى عليه الرافعي ، أو قلّ .

لكنه حين أدعَى على المفضل ما آدعاه ، وحبس أقواله عند هذه الدلالات التي اختارها من بين دلالات أقوال المفضل مجتمعة ، حذف منها أخطر ما فيها مما هو جدير بأن يسقط كثيرا مما آدعاه ارتجالا مما زعم في كتابه أنه أصل «لتسمية هذه القصائد بالسموط» ، ووصفها «بالطوال» ، وبكونها كانت «سبعا» .

فالتسمية هنا بنص المفضل : «**السموط**» ، راجعة إلى «**العرب**» ، وليست راجعة إلى سواهم مثل «حماد» أو غيره . وهو آسمها الذي اختاروه لها لا يدخل عليها

تحته غيرها ، ومن قال غير ذلك فقد خالف الإجماع .

ولفظ «**الطوال**» باجتماعه مع «السموط» اسمها ، لا يزيد على أن يكون بيانا للايضاح . فهو ليس عَلَما عليها ، ولا وقفا . ومن هنا يكون وقوف من جاء بعد ذلك من «الشراح» عند «السبع الطوال» أو غيره ليس نصا يتكأ عليه في استبعاد غيره ، أو استبعاد أي أخبار أخرى تدور «بالمعلقات» .

ابن النحاس يكرر ما قاله المفضل

والمفضل في سوقه هذه الوقائع مجتمعة مسندة إلى «**إجماع أهل العلم والمعرفة**» يأتي بعده أبو جعفر بن النحاس فيتطابق قولاهما تطابقا يترجم عن استقرار ما اتفق عليه إجماع أهل العلم والمعرفة» في هذه القضايا مجتمعة . فيقول أبو جعفر النحاس : في ختام شرح القصيدة السابعة (شرح المعلقات التسع : ورقة 145 ـ 146 ـ مخطوطة دار الكتب المصرية ، الموضوعة تحت رقم 1565 ـ أدب) : «**فهذا آخر السبع المعلقات المشهورات – على ما رأيتُ أهل اللغة يذهبون إليه ، منهم أبو الحسن بن كيسان – وليس لنا أن نعترض عليهم في هذا فنقول : في الشعر ما هو أجود من هذا كما أنه ليس لنا أن نعترض في الألقاب ، وإنما نؤديها على ما نقلت إلينا** نحو المصدر والحال ....»

فتجد اتحاداً في الصيغة بين المفضل وابن النحاس مستندا في «المفضل» على «إجماع أهل العلم والمعرفة» ، ومستندا في ابن النحاس على «أهل اللغة» .

ولا خلاف بين العالمين في عددها ، ولا في أنها قد اختار لها هذا اللقب أو ذاك من يملك حق هذا الاختيار ، فجرى الحكم به مجرى الألقاب المحددة لمدلولاتها ، ولا حق لأحد في إدخال ما ليس منها تحت هذا «اللقب» وليس يحتج لها في ذلك بجودة أو سواها إذ أن العمدة في ذلك التاريخ .

على أنهما يختلفان هنا في اللقب ، فيذكر المفضل «السموط» ويذكر ابن النحاس «المعلقات» إلا أن المقصود بالاسمين واحد . وهذا في ذاته يدل على أن الأجيال قد جرت على إطلاق الاسمين على القصائد السبع ، الأول هو الاسم الذي أطلقه عليها «العرب» الذين اختاروها أنفسهم ، ومفهوم «التعليق» قائم من ورائه لا يتنافَى معه ، ولا يتغايران في الدلالة على القصائد ، والثاني هو الصفة المحددة

لذواتها بناء على حالة لزمتها ودعت إلى التنبيه عليها . وقد غلب لقب «المعلقات» شيئا فشيئا على اللقب الأول . وسآتي في فصل مقبل إلى بيان أسبابه ، وأسباب الاختلاف حول اثنتين منها .

كل هذه أراد (الرافعي) وأدها ببتر النصوص وتشويهها ، وصرفها عن معانيها التي أراد بها إليها رواتُها تسجيلا لتاريخهم ، وأمانة للأجيال القادمة ، لا غِشّاً لها ، ولا تضليلا ، ولا تعصبا أخرق لتصور مريض ضيق لمعَنى الدين ومراميه التي يطلب أن يحقق بها «إنسانية» متكاملة ، متناسقة ، متطورة ، بحكم نواميس الكون الثابتة يسلم أولها لآخرها في غير تهافت أو اختلاف .

الفصل الثاني

قضية المعلقات لم تعش في فراغ تاريخي

إن قضية «المعلقات وتاريخها» لم تعش في فراغ تاريخي ، فلقد تخلقت ووجدت ونبعت من تفاعلاتِ ظاهرات حية كبيرة تؤلف السيرة المتكاملة لحياة أمة كانت الأقدار تهيئها لتقود عالما بتمامه في مستقبل لا ينقطع عند حد زماني .

ومثل هذه «الأمة» لا توجد على التاريخ طفرة ، ولا تنشأ من العدم في لحظة يختارها هؤلاء السادة الذين يظنون أنهم برفعهم الشكوك حول ماضيها أو السكوت عنه قادرون على أن يخضعوا نواميس الكون للارتجال . وهذا مستحيل .

والشرط الأول لنهوض العمل التاريخي هو ضرورة رفع بنائه على أساس من مادة تاريخية صلبة والأساس موجود مادته . وهذه المادة يأخذ طلاب المعجزة منا في تدميرها حين توجد ، ويساعدهم في التخريب المستشرقون : الأولون لأنهم يعادون الجاهلية ، ويحبون الإسلام ، والآخرون لأنهم يريدون أن يقطعوا الإسلام من أرضيته العربية ، ليظهروه شتلة منقولة إلى العرب من أرض أجنبية ، فالعَدوَّان يعين بعضهم بعضا في تدمير التاريخ العربي ، وقِصَر نظر طلاب المعجزة جعلهم يعينون خصومهم في القديم والحديث جميعا على أنفسهم وعلى دينهم ، وهم لا يشعرون .

ومَثَلُهم في عصرنا هذا «الرافعي» في المعركة التي صورها لنفسه قائمة بينه وبين

«المعلقات» فلم يصنع شيئا ، إلا أنه فيما كان يسنده تصوره الواهم أنه يخدم الإسلام .

فما أخذه من ابن خلكان بأن حمادا «جمع السبع الطوال» ليس نصا في أنها لم تكن موجودة قبله ، وإنه ليسلم بذلك حين يأتي آخر المطاف فيقول : (ج 3 — ص 193) .

«وقد رأينا من ينكر أن هذه القصائد صحيحة النسبة إلى قائليها ، مرجحا أنها منحولة ، وضعها مثل حماد أو خلف الأحمر ، وهو رأي فائل لأن الروايات قد تواردت على نسبتها ، وتجد أشياء منها في **كلام الصدر الأول**» .

وما من **شك** عندي في أنه قرأ فيما قرأ من كلام «**الصدر الأول**» ما جاء عن «معاوية» مما لم يكن في مُكْنته الغفلة عنه ، على ما قدمت . لكنه وجد في شهادة «معاوية» برؤيته قصيدتي الحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم **معلقتين** في الكعبة ، وقوله في هذا : **إنهما كانتا معلقتين في الكعبة دهرا**» ، ما يهدم كل القصور التي رفعها فوق الهواء ، فنام عن النص نوما عميقا .

ثم راح يحاول أن يتهم ابن الكلبي باختلاق خبر «التعليق» ، ثم بدا له تهافت ذلك وسقوطه فانطلق إلى اتهام «**غيره**» ، هكذا **مُجَهَّلا** دون التزام بتحديد هذا «الغير» (ص 192) في ملاحظة تركها في ورقة منفصلة لم يلحقها بالكتاب ، فجاء ناشره فأدرجها في الكتاب ، ونبه إلى ذلك في هامش الصفحة . ولعل تردده في إضافتها إلى كتابه ينبئ عن الحرج الذي كان يجده في معالجاته للأخبار .

واتهام الرافعي لابن الكلبي يدخل في نطاق الحملة التي جرَى فيها سابقوه من أساتذته المتقدمين ممن كان ابن الكلبي لا يرَى رأيهم في تزييف تاريخ مصنوع للجاهلية ، والتعفية على الحقائق الباقية عن هذا المجد الجاهلي ، ظنا منهم أنهم بهذا يخدمون إسلامهم .

وقد فصلت القول في بيان هذه الخصومة بين رجل كابن الكلبي يرتد في كتابته التاريخ الجاهلي إلى الوثائق الباقية في مثل مكتبة المناذرة التي كشفت في الحيرة تحت أنقاض قصرهم الأبيض وبين قوم يرتجلون التاريخ . كما قدمت «**اعتراف**» المسعودي الصريح في هذا الاتجاه (ارجع إلى «المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين» :

الفصول من العاشر حتّى الخامس عشر من الباب الأول من ص 76 ــ 123) .

وهذا هو نص اعتراف المسعودي الذي يبين فيه منهجه في كتابته تاريخ الجاهليين . يقول (مروج الذهب ج 2 ص 75 ــ 76) :

«وانما نحكي هذه الأخبار على حسب ما وجدناه في كتب الأخباريين ، وعلى حسب ما توجبه الشريعة والتسليم لها» .

«وليس قصدنا من ذلك **وصف أقاويل أصحاب القدم** لأنهم ينكرون هذا ويمنعونه» . (أي أصحاب الشريعة هم الذين ينكرون هذا ويمنعونه) .

ثم يقول متمما :

«وإنما نحكي في هذا الكتاب أقاويل أصحاب الحديث ، المنقادين للشرع والمسلمين للحق ، وأخبار الشياطين على حسب ما نطق به الكتاب المنزل على النبي المرسل ، وما قارن ذلك من الدلائل على صدقه ﷺ ، وإعجاز الخلق أن يأتوا بمثل هذا القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

هذا هو منهج كتابة التاريخ عن هذه الطائفة

ولم تأت الإشارة إلى «الشياطين» في أقوال المسعودي اقتحاما ولا فضولا ، فهي تشير إلى دور من أدوار الصراع بين المشركين الذين كانوا يقولون للنبي حين جاءهم بالقرآن : إن وحيه في هذا لا يتجاوز أن يكون مثل وحي الشعراء الذين سبقوه منذ القدم ، فكما كان للشاعر القديم وحيُّه الذي يوحي إليه بشعره فلمحمد وَحِيُّه مثل الشعراء ، لا يفارقونه ولا يفارقهم في ذلك .

ثم يقولون : إن هؤلاء الشعراء قد تركوا لنا من أخبار الماضي مثل ما تقصه أنت علينا الآن ، ونحن نصدق به كما صدق به آباؤنا الأولون . وهم لا يدعوننا فيما أوحي إليهم إلى مفارقة ديننا كما تدعونا إليه .

ثم ذهب النضر بن الحارث إلى أبعد من ذلك فادَّعَى أن النبي عليه الصلاة والسلام ينقل ما يقول إنه يوحَى به إليه عن كتب القدماء الباقية :

«وَقَالُوا أَسَاطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً»

فيقول الشراح «إنما نزلت هذه الآية في **قوم كانوا يشترون الكتب من أخبار**

السير ، **والأحاديث القديمة** ، ويضاهون بها القرآن ، ويقولون : إنها أفضل منه»
(العقد الفريد ج 6 ص 9) .

الفصل الثالث

إيمان الجاهليين بقدسية الشعر

وكان إيمان الجاهليين **بقدسية الشعر** إيمانا ثابتا ، فهم ينسبونه إلى قوة مغيبة دعوها «وَحيَّ الشاعر» . فلم يكن قولهم للنبي : إنه شاعر قولا يصدر عن استهانة به وبما يُوحَى به إليه ، وإنما كانوا يريدون أن يقولوا له : إن حكم ما يقوله حكم ما يقوله الشعراء الأولون فمصدر وحيه مثل مصدر وحيهم . وهم في ذلك يخالفونه فلا نكر عليهم في مخالفته ، وما جاء عند الأوَّلين يخالف ما عنده ، وهو بعد دين آبائهم فهم به مؤمنون .

ولذلك نزلت آيات التفريق بين وحي الله لنبيه ووحي الشياطين لأوليائهم .

فيقول الله تعالى :
«هَلْ أُنَبِّئُكُم عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُم كَاذِبُون والشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُم الغَاوُون أَلَمْ تَرَ أَنَّهُم فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُون» .

فإذا جمعت هذه الآيات إلى قوله تعالى في سورة الشعراء :
«وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ»

وهاتان المجموعتان من الآيات القرآنية نزلتا في سورة واحدة هي «الشعراء» منها خرجنا إلى مصدرين للوحي : واحد للتنزيل والآخر للشعر :

الأول : رب العالمين وحامل تنزيله إلى رسوله هو الروح الأمين أي جبريل . وثمرة هذا الوحي : **القرآن** .

والثاني : الشياطين ، وهم يحصلون علمهم عن طريق إلقاء السمع إلى

الملائكة ، فيعرفون به شيئا من الحق قليلا ، لأنهم يأخذون ما يأخذون على خوف من أن يؤخذوا في تخوفهم . فإذَا هُمْ نَالوا من هذا علم شيء خلطوا هذا الحق القليل بأضعافه من الكذب ، ثم قدموه لأصحابهم ليضلوهم به ويضلوا به الناس ، وإذا لم يحققوا لأنفسهم من هذا الغيب شيئا كذبوا على أصحابهم . **وثمرة هذا هو الشعر القديم** .

فهذا هو أصل الإشارة إلى «**الشياطين**» في العبارة التي يقولها «المسعودي» .

وقد فصلت القول في هذه المعركة التي اشتعلت بين النبي وبين القائلين عن القرآن إنه «شعر» في كتاب «المعلقة الأولى أو عند جذور التاريخ» (القسم الأول من ص 53 – 105) .

والنتيجة الواضحة من هذه التفرقة بين الوحي القرآني والوحي الشعري أننا نجد أنفسنا بإزاء تصوير قرآني للقوة الغيبية الموحية بالشعر لشاعره ، وهي عند الجاهليين «**وحيٌ الشاعر**» ، وهي نفسها في الاسلام «**الشيطان**» ، وهو يتسمع للغيب من تحت السماء تتحدث به الملائكة ثم يحمله إلى صاحبه الشاعر ممزوجا بكذب يتمه ، فيؤديه الشاعر بشعره إلى الناس .

وليس يكون هذا التعارض الناشئ عن اختلاف مصدري الوحيين في شعر ذاتي ، يهجو فيه الشاعر أو يمدح أو يفخر أو في أي موضوع من الموضوعات التي يتناولها الشاعر الغنائي في شعره : كحكمة أو زهد أَو في فلسفة الحياة ، وإنما يكون هذا الشعر قصَصا عن الماضي ، أو نبوءة عن المستقبل ، يحصّل الشيطان علمهما من التسمع للملائكة يتحدثون به في السماء ، فينتهي به إلى أهل الأرض عن طريق الشاعر .

والمناسبة التي أثارت هذا الخلاف هي مناسبة عرض الجاهليين المشركين القصَص القرآني على القصص الشعري ، وتنبيه مجادليهم للنبي عليه ، وممثلهم في هذا كان النضر بن الحارث الذي كان النبي إذا أخذ مجلسه في الكعبة ليقص على المسلمين ، وعلى من يدعوهم للإسلام من المشركين ، جلس النضر بن الحارث مقابله في مجلس من الكعبة يقص ، على من سمع له ، قصص اسفنديار ورستم ، يقول للناس : هلم إليّ ، أنا أحسن منه حديثا ، وإنما يكون الفرق في الأخبار بين قاص وقاص ، ولا

يكون في بيان الفضائل أو الرذائل ، فالناس هنا لا يختلفون .

وقد طلعتُ من الدراسة الطويلة هناك للموضوع إلى أن الشعر الذي كان الحارث يقدمه في هذه المجالس **كان قصصيا** . وقد قال الإسلام قولته في الموحي به : **إنه كان الشياطين** .

أما الجاهليون فكانوا يرونه قوة مقدسة تقوم من وراء الغيب وإنهم ليعبدونها ، ويقدسون ما توحي به إلى شعرائهم ، وكانوا يعتبرونها من **الملائكة** ، ولا يرون فيها رأي الاسلام ، على ما مرت بنا حكايته .

جاء في ابن هشام (السيرة النبوية ــ القسم الأول ص 358 ــ 359) :

«قال ابن اسحق : وجلس رسول الله ﷺ يوما ــ فيما بلغني ــ مع الوليد بن المغيرة في المسجد ، فجاء النضر بن الحارث حتَّى جلس معهم في المجلس ــ وفي المجلس غير واحد من رجال قريش ــ فتكلم رسول الله ﷺ ، فعرض له النضر بن الحارث ، فكلمه رسول الله ﷺ حتَّى أفحمه . ثم تلا عليه وعليهم :
«إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ» .

قال ابن إسحق : ثم قام رسول الله ﷺ .

وأقبل عبد الله بن الزِّبَعْرى السهمي ، فقال الوليد بن المغيرة لعبد الله بن الزِّبَعْرى : والله ما قام النضر بن الحارث لابن عبد المطلب آنفا وما قعد . وقد زعم محمد أننا وما نعبد من آلهتنا هذه حصب جهنم .

فقال عبد الله بن الزبعرى : أما والله لو وجدته لخصمته ، فسلوا محمدا : أكل ما يعبد من دون الله في جهنم مع من عبده ؟

فنحن نعبد **الملائكة** ، واليهود تعبد عزيرا ، والنصارَى تعبد عيسَى بن مريم .

فعجب الوليد ومن كان معه في المجلس من قول عبد الله بن الزبعرى ، ورأوا أنه قد احتج وخاصم . فذُكِر ذلك لرسول الله ﷺ من قول ٱبن الزبعرى ، فقال رسول الله ﷺ : إن كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عَبَده . إنهم **إنما يعبدون الشياطين** ومن أمرتهم بعبادته» .

فهم يقولون : إنهم يعبدون **الملائكة** ، والنبي يقول لهم إنهم إنما يعبدون «**الشياطين**» . فلو أنا أجرينا هذا القياس على «**شياطين**» الشعراء لكانت عندهم «**ملائكة**» في اعتبارهم .

كان الشعر عندهم مقدَّسا ، وكانت توحي به إلى الشعراء تلك القوى الغَيبية : ملائكة كانت أو شياطين ، وكانوا يتعبدون به ، فلا غرابة في أن يعلقوه بالكعبة . ولا غرابة في أن يكونوا في هذا «التعليق» مثل أسلافهم القُدامَى ممن علَّقوا قصيدة جيلجاميش في معابدهم ، وتعبدوا بها . (انظر في هذا كتاب «المعلقة الأولى أو عند جذور التاريخ» — الباب الأول) ولقد تبعهم اليونان في هذا فعلقوا في معبدين من معابدهم شعرين لبندار على ما سيأتي في هذا البحث . وأمر عمرو بن هند للحارث بن حلزة بالتوضؤ إذا أراد إنشاد معلقته باق . وليس يكون ذلك إلا استعداداً للإقدام على عبادة .

لقد قلت من قبل : إن المعلقات لم تكن تعيش في فراغ تاريخي ، ولكن جهل الذين أثاروا الغبار حول «التعليق» بالتاريخ كان فادحا ، ومن هنا كان التيه الذي وقعوا فيه ، وأما الخلط والبتر والتشويه والتشكيك فقد نشأت كلها عند الرافعي وسابقيه من الفقهاء من حساسية دينية حملت بعض الأوائل على السكوت عن الخبر جملة ، والغناء عن الاسم الاصطلاحي بتلك الصفات التي تعددت مثل «السبع الطوال» و«الجاهليات» و«المشهورات» وغيرها مما يفيد التعيُّن المحدود للمدلول في أذهان الناس لهذه «الإطلاقات» التي أصبحت لا تقلق أحدا ، ولا تدعو إلى خلط ، فلم يصرح بشيء من خبر «المعلقات» من الشراح أحد حتَّى جاء ابن النحاس فصرح بجانب وألغز في جانب .

الفصل الرابع

المشتبهـات

وأما ارتماءات الرافعي المستقتلة في أحضان الفروض الغائمة لإحلالها محل النصوص التاريخية الكثيرة الثابتة فإنها كانت تترجم عن قلق نفسي ، واضطراباته بين

الفروض ، وارتجالاته الغيبية لمدلولاتٍ للنصوص ليست منها في شيء ، وكتمان بعضها والتصريح المُعَمَّى ببعضها فإنها ميراث يتسلل إلى نفس الرجل عن الماضي الذي كان ذلك الفريق من رجاله يتوق إلى وأد التاريخ الجاهلي كله ، كما سنرى في معالجة الشطر الثاني من أقوال ابن النحاس في التعليق .

لقد راح الرافعي يتصيد المتشابهات المشتبهات ، على غير استواء حَتَّى لقد صحت لديه في ذلك أمور لم تتأكد صحتها عند العلماء الموثقين فيها . من ذلك رَدُّهُ اسم «السبع الطوال» إلى حديث منسوب إلى رسول الله هو :

«أعطيت **السبع الطوال** مكان التوراة ، وأعطيت المئين مكان الإنجيل ، وأعطيت **المثاني** مكان الزبور ، وفضلت بالمفصل» .

ولقد وقع عندي موقع الغرابة أن يمضي هؤلاء الشراح من أصحاب التدين والايمان إلى حد امتهان إسم اطلقه النبي على أكبر سور القرآن ، بإطلاقه على قصائد سبع جاهليات ، مهما يقل في تاريخها وفي قيمتها الشعرية . في القرآن الكريم : (ولقد آتَيْناك سَبعا من المَثاني)

وعن سعيد بن جبير أنها هي السبع الطوال : البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، والمائدة ، والأنعام ، والأعراف ، ويونس . (تفسير ابن كثير— الجزء الأول : ص 63) .

فهي «المثاني» في القرآن . **والسبع الطوال** وصف واقعي لها يرد على لسان من أراد الدلالة على معنَى «المثاني» ، وهو هنا سعيد بن جبير وليست من قول النبي .

اما الحديث الذي نسب إلى النبي ووردت فيه عبارة السبع الطوال فان ابن كثير يرويه بهذا السند :

«قال أبو عبيد : حدثنا هشام بن اسماعيل الدمشقي عن محمد بن شعيب عن سعيد بن بشير عن قتادة ، عن أبي المليح عن واثلة بن الأسقع عن النبي ﷺ قال : أعطيت السبع الطوال مكان التوراة ......»

ثم يعقب عليه ابن كثير فيقول : «**هذا حديث غريب ، وسعيد بن بشير فيه لين**» . ويمر ابن كثير في تعقيباته غير مرتاح لهذا الحديث ولا مطمئن إليه . والشبهة

التي دعت إلى توقف ابن كثير عنده قائمة في جعل «السبع الطوال» مكان التوراة مرة ، ثم جعل «المثاني» مكان الزبور أخرَى ، وإجماع المفسرين منعقد حول جعل «المثاني» و«السبع الطوال» شيئا واحدا .

لكن الرافعي أخذه أخذا أكيدا ، لا يعبأ بنقد الناقدين لأنه كان يحارب في معركة كلامية لا يريد أن يخسرها ، فلم يعبأ بضعف الرواية ، ولا بما أعقبها من نقد ، ولا بما توقف عنده رواة الحديث الآخرين من نقلهم عبارة «السبع الطوال» إلى وصف «للمثاني» عابر اختاروه كما تختار الأوصاف المشتركة للأشياء المختلفة ، فهو لا يعتبر وصفا للسور خاصة ، وهو بالتالي يجري مجرَى العبارات اللغوية الصرفة التي قد تكون سبقت الى وصف غير السور كالقصائد الجاهلية التي تطول بالقياس إلى غيرها من أشعار الجاهلية .

لم تستعمل عبارة «**السبع الطوال**» لقبا للقصائد الملقبة «**بالمعلقات السبع**» كما يقطع في ذلك النص المنقول عن ابن النحاس ، وهو النص الذي لم يكلف الرافعي نفسه بالرجوع إليه على قربه منه ، ومع إشارة جورج زيدان إلى وجود مخطوطته بالقاهرة في دار الكتب المصرية .

أظنني قد وفيت الرافعي حقه من المناقشة في آرائه التي انتقاها انتقاء ، وأبرزها إبرازا متراكبا أثاز به البلبلة لدَى من لم يحصل من تاريخ الجاهلية إلا القشور ، وأغرَى به من ظن أن «التجديد» هو مخالفة المعرفة المستفيضة . أما بقية رأي ابن النحاس في قضية «التعليق» فسنعالجه في موضعه من هذا الكتاب ، وليس يدخل هذا في تقطيع النص ، لأن الرافعي لم يره ، ولأن المواجهة فيه لابن النحاس نفسه حين نأتي إلى الحديث عنه في موضعه .



الباب الثالث

سيرة خبر المعلقات



الفصل الأول
التــواتــر

فأما التواتر العام فيتمثل في مثل واقعنا المعاش في الرواية الجماعية لخبر «تعليق المعلقات على الكعبة»، نتناقلها جيلا عن جيل، بعددها وبأصحابها، وبأعيانها، نحفظها كما حفظها من قبلُ أسلافُنا، ولسنا في هذا وحدنا، بل إن الحال كانت على هذا منذ الدهر الأول. فتجد الإشارة التي مرت بنا في العبارة الموصوف بها ابن النحاس : «ولم يُثْبِتْ ما ذكره «**الناس**» من أنها كانت معلقة على الكعبة» فلم ينسب خبر التعليق إلى عالمٍ واحد ، أو راوية واحد ، أو إلى عدد محدد من الرواة ، وإنما يجعل الخبر هكذا ملكا مشاعاً «للناس». وليس المقصود في هذا «العامة» والدليل عليه أن اتصال الخبر على الزمن يمضي حتَّى إذا جاء إليه ابن رشيق ذكره ثم عقب عليه بقوله : «ذكر ذلك غير واحد من العلماء» (العمدة ــ 1 : 96 ــ القاهرة سنة 55) .

ولبيان استفاضة الخبر وشهرته يقدم ابن عبد ربه مناسبة يتخذ فيها الشاعر «المعلقات» مثلا يشبه به شعره في الحسن . فيقول :

«وقد يقال لها «المعلقات». قال بعض المحدثين يصف قصيدة له ويشبهها ببعض هذه القصائد التي ذكرت :

بَـرْزَةٌ تُـذْكَـر في الـحُسـ ـنِ مِن الشـعـر المعَـلَّق
كـل حــرف نـادرٍ منـ ـهـا لـه وجـه معشَّق
(العقد الفريد ــ 5 : 269)

والتواتر في خبر المعلقات لا تنحصر دلالته في المعنَى الذي يقع به في الحديث النبوي ، أو في الأخبار المتصلة بمَلِك ، أو واقعة تقع وتمضي مع زمنها ، فيضيق

بذلك عدد شهودها ، ويتقاصرون عند فترة زمنية تحددها المناسبة . إنما هو تواتر ، نَقَلَتُهُ وعارِفُوهُ كلٌّ من شَهد موسم الحجِّ أو من زار الكعبة في مناسبة تقع في غير موسمه . فلقد كان العرب كثيرا ما يعلقون عهودهم الهامة على الكعبة ليتم بهذا التعليق إشهاد الناس عليها ، وإعلان التزامها حتَّى إذا نكث بها المتعاهد أو المتحالف دُمِغ بالغدر ولُعِن . وقد يتم هذا التعليق في موسم الحج إذا وقع فيه أو وقع قريبا منه .

ومن هذا ما جاء في الأغاني من أن «الغلاق» قد أرسله عمرو بن هند مع بكر وتغلب إلى مكة لابرام الصلح بينهما في المكان المقدس ، ولا يعني ذلك إلا تعليق «نص الصلح» في الكعبة ، وهو العهد الذي يقول فيه الحارث بن حلزة : «ولا ننقض ما في المهارق الأهواء» .

«والمعلقات» من الشعر لم تكن تعلق لموسم واحد في كل مرة ، وإنما كان ما دعى منها «بالمعلقات» وجرَى عليه هذا الاسم يظل معلقا الأمد الطويل . **يقول معاوية : «قصيدة عمرو بن كلثوم وقصيدة الحارث بن حلزة من مفاخر العرب ، كانتا معلقتين على الكعبة دهرا»** . (خزانة الادب للبغدادي ــ 1 : 519)

فتواتُر خبر «المعلقات» نوع من الشيوع العام في الناس وفي الزمن ، يتصل ما اتصل التعليق ، ويجري تحت أعين الشهود ما تجدد الحاجّ ، وما تعاقب . فهو ليس ملكا خاصا لشاهدْ واحد ، ولا لطائفة معينة من الناس ، يضيق عدد أصحاب السند فيها .

مثل هذا الخبر لا يحتاج إلى رواية يقدمها حماد أو غيره ولو صَحَّ أنه كان راوي المعلقات لكان بروايته هذا الخبر يقول ما يعرفه الناس لأنه يقدم لهم به خبرا عاما يدخل ذكره في باب الابتذال . والخبر يمضي عبر هذا التواتر متصلا حتَّى بعد أن تنتسخ السُّنَّة بانقطاع أصلها . وقد وقع ذلك في الإسلام وبعد فتح مكة وإنزال الآثار الجاهلية التي انكرها الاسلام عن الكعبة . ذلك أن الجيل الأخير الذي شهد التعليق هو الجيل الذي حمل أمانة الإسلام ، وأداها لمن بعده ، وكان يُنهِي إلى الجيل الذي أنجبه- أخبار جاهليته فتتصل فيه لقرب عهده بها ، ومخالطته للجيل الأب الذي عاشها .

وكان طبيعيا ، بعد أن حل جيل سامعٌ محل جيل شاهِدٍ ، أن تأخذ دائرة

الشيوع في الضيق والانحصار بمضي الزمن ، وأن تأخذ هذه الأخبار في الهوان بعض الهوان على الناس بمقتضَى ما جَدَّدَ الدين النفوس وملأها بالتقديس والإكبار لحاضرها ، فهي لا تتعلق بالماضي تَعَلُّقَ سوابقها ، ولا تحرص عليه حرصها ، وفي مثل هذا الجو تأخذ الأعلام القديمة في التذاوب شيئا فشيئا . غير أن هذا لا يتصل بأصل الخبر ولكن بتفاصيله المتفرعة من الأصل العام . يبقَى خبر «التعليق» ، ويأخذ الضباب شيئا فشيئا أعيان «المعلقات» فيستدير بها ، وتتدخل النزعات الخاصة في إحلال شاعر مكان شاعر ، ويحتاج الأمر إلى جلاء اللبس ، وفض الإشكال بالعودة إلى الجيل الذي شهد هذا التعليق . وهذه هي مناسبة الخبر المنقول عن معاوية فصلا في الخلاف بين من لم يشهد الحدث ممن نما اليه التعليق خبرا وبين من شهده عينا .

والخلاف هنا يدور حول معلقة الحارث بن حلزة أعلقت أم لم تعلق ؟ فيقدم معاوية شهادته مثبتا التعليق مقترنا بقصيدة تقارنها ، لا يشك أحد في تعليقها ، وهي قصيدة عمرو بن كلثوم .

أما التعليق فمتفق عليه ، غير مختلف فيه . هذا هو الوضع الذي كان يواجه رواة الشعر الأولين ، وعلماء الأدب ، وهم أجنح إلى اغفال التنبيه إليه ما دام لا يقع من مؤلفاتهم العامة موقع الضرورة ، مثله في هذا مثل كل الأخبار التي لم يُنَبِّهُوا إليها من الماضي المليء بما ليس في كتبهم . وكان اليونان يعلقون بعض أشعارهم في معابدهم ، وكان شعرهم واحدة من ركائز ثقافتهم ، وكذلك كان البابليون يعلقون جيلجاميش في المعابد . وقد اشبعت الخبر بيانا في كتاب : «**المعلقة العربية الأولى**» .

وقد تشبث بعضهم بالخبر الذي مر بنا من قبل منقولا عن ابن النحاس كما يتشبث الغريق بالقشة يظنها الطريق إلى النجاة رغم أن النص في دلالته — كما قدم إليهم — لا يؤدي إلى ما أرادوا استخلاصه منه كما بينا . ولو أنا وافقناهم جدلا على مفهومهم للنص فان ادعاء ابن النحاس أو غير ابن النحاس الإلمام المستقصي لكل ما قاله حماد حتَّى يخرج من هذا الإلمام الشامل إلى أن حمادا «لم يُثْبِتْ ما ذكره الناس من تعليق هذه القصائد على الكعبة» ادعاءٌ يبطل إذا عرفنا أن حمادا لم يترك كتابا واحدا ، فضلا عن كل ما قاله وهو من السمعة والشهرة بحيث كان يجب أن يملأ أسفارا . فيقول ابن النديم : «ولم يُرَ لحماد كتاب ، وصُنِّفت الكتب بعده» (ص — 92) بل إن ما بقي من أقوال حماد مبعثرا في كتب الآخرين منسوبا إليه لا

يبني سمعة عالم متوسط القدر. وكيف يمكن لابن النحاس أو غيره الإلمام الشامل بما تركه حماد. ورواية حماد التي يتحدث عنها ابن النحاس «للمعلقات» التي هي الأصل لا تجد من رواة هذه القصائد من يقدم رواية واحدة بأسم حماد وهذا يقع للأصل فكيف بما هو دونه من أخبار تتصل به.

قلت ان انتهاء خبر التعليق الينا تواترا تدل عليه الاشارات التي قدمت، كما تدل عليه حالتنا نحن في تناقلنا هذا الخبر. ويرجع هذا إلى أن «التعليق» حدث عام، في مكان عام، يقع في موسم عام، يأتيه العرب من جميع أرجاء الجزيرة العربية، ليؤدوا فريضة مقدسة من بين رسومها «**تعليق هذه المعلقات**»، فهو حدث يطلع عليه كل حاج، وكل زائر ومعتمر، القارئ منهم وغير القارئ فعدد هؤلاء الشهود يرتقي إلى عدد المترددين على البيت الحرام. وهؤلاء بدورهم يحدّثون غيرهم ممن لم يشهد الموسم أو لم تصله قدرته أو ظروفه بالبيت الحرام. وما من شك في أنه كان من بين هؤلاء المختلفين على مكة من كان يحمله حبه القولَ الرائع، البالغ مبلغ التقديس، إلى رواية ما استطاع روايته من المعلقات حفظا أو تدوينا إن كان من الكاتبين.

فالشهادة في «التعليق» ليست كالشهادة في القضية المستخلصة من كتاب، أو كالسماع من فم راوٍ، لا تقع إلا للقادر عليها فيكون رُواتها محدودي العدد، محدودي الإمكانياتً يقتضي إيراد شهادتهم عند إيراد الخبر تقديم أسمائهم، وأسماء من ينقل عنهم الخبر.

هذا هو أصل التواتر، ومن أجله لا نصادف خبر «التعليق» في أصله بقدر ما نشاهد إشارات تفصيلية تدور به، فتتناول أسماء أصحاب المعلقات، وهيئة التعليق على الكعبة في ركن من أركانها، وبستورها، ونوع المادة التي كتبت عليها، والمداد الذي كتبت به. ثم إنه قد يطرأ الخلاف على اثنين من أصحابها. فقوم من المتقدمين يجعلونهما الحارث بن حلزة وعنترة، وآخرون يجعلونهما النابغة والأعشى. أما التعليق نفسه فلا يقع فيه بينهم خلاف، ولا يعترضه منهم أحد. ولعل بعض أصحاب الحساسية الدينية المُرْهَفة في الإسلام كانوا يضيقون بالخبر فيسكتون عنه، ولو وجدوا مسوِّغا واحدا لإنكاره لأنكروه، ولذا لم يعثر محاولو نقض الخبر، وقد جَدُّوا في عصرنا هذا، على تكئة واحدة يستندون إليها.

والرافعي في كتابه يقدم مثلا من هذا الضيق «بالمعلقات» جملة حين يورد ما قاله الباقلاني في كتابه «اعجاز القرآن» من محاول الموازنة بين قيمتها وقيمة «القرآن الكريم» وارتفاع الشعراء إلى مساواتها والتفوق عليها فينقل الرافعي نص الموازنة في كتابه في الصفحة (190) . واعجاز القرآن في غني تام عن هذه «المقارنة» إذ أن فيها نزولا بمكان «المعجز الإلٓهي» إلى موازاة له «بالانساني» لكن الحقيقة ، أنهم كانوا ضيقين بهذا التقديس القديم للشعر.

الفصل الثاني

أخبار الآحاد المتصلة

الحلقة الأولى

أقدم خبر يدور حول المعلقات أنتهَى فيما أداه البغدادي من شهادة معاوية بن أبي سفيان مؤسس دولة بني أميه : الدولة التي يدعوها المؤرخون «الدولة العربية»، تمييزا لها عن «العباسية» المهجَّنة المختلِطة . فيقول معاوية بن أبي سفيان : «**قصيدة عمرو بن كلثوم وقصيدة الحارث بن حلزة من مفاخر العرب كانتا معلقتين على الكعبة دهرا**» . (خزانة الأدب ــ 1 : 519) وقد صعق الرافعي هذا الخبر فكتمَه وانقطع عنه مع أنه أخذ له تكملة تليه مباشرة في البغدادي استشهد بها في محاولاته العابثة . أخذ ذيل الخبر وحرفه وترك صدره .

بفتح مكة في السنة التاسعة من الهجرة قُضِيَ على جميع الرسوم الجاهلية التي لم يُمْضِها الاسلام ، فأنزلت الأوثان وحطمت ، وأنزلت الأشعار «المعلقة» بآعتبارها مفاخر جاهلية تعليقها يتبع طقوسا عبادية . بل إن الأحلاف والعهود الجاهلية المعلقة هناك لإشهارها بين القبائل وتوسيع دائرة شهودها ، أُنزِلت هي الأخرى ، بعد أن حَلَّت أحكام الإسلام وشرائعه محلها فأسقطتها بعد أن لم يصبح المتعاقدون بها في حاجة إليها وقد أصَّل الاسلامُ نظامه ، وسوّد أحكامه ، وأقام نظام الدولة الجامعة ، وأحكم حلقات العدل في المجتمع الكبير ولم يجد المؤرخون أنفسهم في حاجة إلى ذكر ذلك مع اعترافهم بأن العهود كانت تعلق فوق الكعبة ذلك أن الإنزال لها كان

بديهية لا تحتاج الى تكرير كل مؤرخ التنويه به ـ فلم تكن «صحيفة قريش» وحدها هي التي علقت على الكعبة قبل الاسلام ـ كما وهم الرافعي في حرصه على استخلاص أصلٍ لكلمة «المعلقات» ـ وكان طبيعيا أن تأخذ دائرة الشهود ضيقا بمضي الزمن ، ثم يلحق بجيل الشهود الأخير لأحداث الجاهلية جيلٌ جديد يتلقى الأخبار الجاهلية : محامدها ونقائصها من الجيل الأب .

ومن هنا يقع اللبس في التفاصيل ، فيبقَى خبر «التعليق» ويأخذ الضباب شيئا أعيان المعلقات وتتدخل النزعات الخاصة في إحلال شاعر مكان شاعر ، ويحتاج الأمر إلى جلاء اللبس ، وفض الإشكال بالعودة إلى الجيل الذي شهد هذا التعليق ، وهو بذلك قادر على أن ينبىء عنه خبرا . فيكون معاوية هو القاضي في الخلاف بين هؤلاء الذين لم يشهدوا الجاهلية ولكن نما إليهم خبر «التعليق»، والخلاف حول قصيدة الحارث بن حلزة، وقد ظلت في ذلك الصدر موضع خلاف بين قوم يؤكدون تعليقها وقوم ينفون هذا التعليق ، فيقول معاوية قولته ويقدم لنا بها شهادة رجل يدري ما يقول ، ويعرف أنه مسئول عنه أمام التاريخ .

وهو في شهادته لا يقف عند تقرير تعليق قصيدة الحارث ولكنه يتجاوزها إلى تقديم رصيفتها التي لا خلاف بينهم في تعليقها ، ويكون بهذا قَدَّمَ الشهادة ، ومؤنساً بصدقها .

وكلمة «معلقتين» التي جاءت في عبارته يقدمها معاوية بيانا لحالتيهما لا عَلَما عليهما ، فلم يكن اسم «المعلقات» قد جرى على هذه القصائد بعد ، وإنما كانت لا تزال تدعي باسمها الجاهلي وهو «السموط» ، كما يدل عليه نص المفضل الضبي .

وقد يبدو اهتمام معاوية الخليفة الضخم بأمر المعلقات عند بعض من لم يدرس التاريخ العربي أمرا غريبا شيئا عن دائرة العمل الذي يليق منه الاهتمام به . ولكننا إذا حضرتنا ذكرَى أحكام أبي بكر وعمر على الشعر الجاهلي لم يَبْدُ تعرُّضُ معاوية لقصة «المعلقات» أمرا خارجا عن نطاق ما كان يعتبر من هؤلاء رياضة نفسية حلوة ، خاصة وهو يمثل الرباط بينهم وبين الماضي الذي لا يزال غضا طريا .

ثم إن هذا الاهتمام ، بالنسبة إلى الخلفاء الأمويين ، كان جزءا من حركة عامة لبعث القديم خبرا تاريخيا وشعراً ، وقَصَصاً ، وسنأتي إلى معالجة هذه المأثرة الجليلة من مآثر العمل الأموي ، في مكانها الخاص .

وفي الخبر شاهد على جانب آخر هو بعض علة تسجيل تلك «المعلقات» وتعليقها ، فهي إذ تسجل وتعلق فلأنها من «مفاخر العرب» أي أن تسجيلها ترجمة عن العبقرية العربية .

تلك هي الحلقة الأولى من حلقات السلسلة الأخبارية الفردية التي عبرها إلينا خبر «المعلقات» .

الفصل الثالث

الحلقة الثانية والسبعيات

فأما الثانية فتلي الأولى مباشرة ، فيقول البغدادي (الخزانة ــ 1 : 61) :

«وروي أن بعض أمراء بني أمية أمر من اختار له سبعة أشعار فسماها : المعلقات» لم يعين الخبر شخصية الأمير الأموي الذي قام بهذا العمل ، كما أنه لم يبين شخصية القصائد التي اختيرت في هذه المرة . وقد اخترت وضع تاريخ هذه العملية هنا استئناسا بما جاء في الخبر من أن الذي أمر بالاختيار «هو أحد أمراء بني أمية» ، وأغلب ما يذهب المؤرخون إليه بهذه «النسبة» عند تعيين الأشخاص أبناء معاوية . أما أبناء مروان بن الحكم فهم أميل إلى أن ينسبوهم «مروانيين» وسنأتي إلى نص من هذا القبيل ، يقول ابن عمر لقوم سألوه : «إنكم معشر قريش يوشك أن تنقرضوا فمن نسأل بعدكم ؟» فيجيبهم ابن عمر : «إن لمروان ابنا فيها فاسألوه» . (تاريخ الخلفاء للسيوطي ــ 216) .

وجاء في (طبقات الشعراء لابن سلام ــ ص 10 طبعة بريل) في حديثه عن الشعر الجاهلي : «وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مدح به هو وأهل بيته ، فصار ذلك إلى بني مروان ، أو ما صار منه» . فمن جاء منهم بعد مروان بن الحكم من أبنائه كان ينسب مروانيا لا أمويا في غالب الأحيان .

لذلك أجد نفسي أميل إلى جعل هذا الأمير الأموي من أبناء معاوية ممن سبقوا خلافة مروان ابن الحكم وأولاده .

وقد رأينا معاوية مهتما بخبر المعلقات يروي في شأنها ما سمعناه فأن تتصل السنة

في عهد ابنه يزيد في هذا ، كما اتصلت في عنايته بالتاريخ الجاهلي –كما سيأتي بعد– من طبيعة الأشياء . وفي يزيد جاهلية تقربه إلى العناية بما عُنِيَ به أبوه من أمور الجاهلية وإحياء الماضي ، وهو بعد فتي شاعر ، بكل ما تتضمن الكلمتان من معان .

ثم ان لعبد الملك بن مروان من العمل في احياء المعلقات مما سنراه بعد –وهو من هو علما ورواية ومكانة في الدولة الأموية– ما يبعد معه أن يجيءَ من بعده أمير أموي معقبا عليه فيغير ما أقامه منها .

ولم تحدد الرواية شخصيات هذه القصائد السبع ، ثم إنها أفادت أن الأمير لم يقم بنفسه باختيارها وإنما وَكَل هذا العمل إلى من نَدَبَهُم له من العلماء . ومؤرخو الشعر يدعون هذه باسم «**المعلقات الثواني**» تمييزا لها عن «**المعلقات الأولى**» التي انحدرت إلينا أخبار تعليقها على الكعبة . وبديهي أن هذه «**الثواني**» لم تُختَر لِتُعَلَّق عليها فقد كان هذا التقليد قد مضى مع العهد الجاهلي . والمفضل يذكر **المعلقات الأولى**» باسم خاص هو اسمها الأول وهو «**السُّمُوط**» (الجمهرة 1 – 104) .

والمفضل الضبي يقص علينا قصة اختيار «سبعات» من القصائد أخرى غير «**السموط**» بعد أن تحدث عن «**السموط**» وبيَّن أصحابها ، وكيف أن العرب هم الذين اختاروها ، وأن من أدخل فيها غيرها فقد أبطل ، يقول : «وان بَعْدَهُنّ سبعا ما هن بدونهن ، ولو كنت ملحقا بهن سبعا لألحقتهن». ثم يورد أسماء أصحاب هذه السبع ، ويطلق عليها اسم «المجمهرات» (جمهرة أشعار العرب – 1 : 105) وكلها جاهلية ، مثلها مثل «**المعلقات الأولى**» .

وتسميتها «بالمجمهرات» مجهولة السبب بالقياس إلينا ، ويبعد أن يكون المفضل هو الذي أطلق فيها وفي غيرها لنفسه حرية الاختيار أو التسمية . و«المُجَمْهَرات» من «جمهر» ، يقال : ..... إذا أخبرت الرجل بطرف من الخبر وكتمته الذي تريد قلت : جمهرت عليه الخبر ، وجمهرت القوم إذا جمعتهم ، وجمهرت الشيء إذا جمعته» (**اللسان**) .

فهل يراد بالاسم الاشارة إلى الجمع فحسب أم يراد به إلى اختيار الجامع ما يراه ملائما من هذه القصائد الجاهلية وترك ما لا يلائم منها . قد يكون هذا وهو أشبه

بالنظرة المراعاة في اختيار شعر جاهلي يراد اتخاذه أرضية لبناء ثقافة أمة قد نزلت عن نعراتها الجاهلية وراحت تتناسَى حزازاتها في ظل الاسلام الجامع لها بعد فرقتها، وتتناسَى رسومها الدينية القديمة.

فإذا كانت هذه علة التسمية للسباعية الثانية، التي ترتقي عند المفضل حتَّى تقع في صف «**المعلقات**»، وهي ليست من الاختيار الجاهلي، فالأولى أن تكون «المجمهرات» هي التي اختارها هؤلاء العلماء الذين ندبهم الأمير الأموي. وقد رجحت من الأسباب السابقة أنه يزيد بن معاوية.

تلك هي الحلقة الثانية — على الأرجح في سلسلة أخبار «المعلقات، ولعل معترضا يقول: وما دخل هذه بالأولى حتَّى ندخلها بين أخبارها؟

والجواب على هذا أنها وإن لم تكن خبرا مباشرا عن «المعلقات» إلا أنها تأتي بوحي منها ومجاراة لها، ونسجا على منوالها، فهي أثر من آثارها دال عليها.

كان الاسم الجاهلي للمعلقات «السموط»

وأمر آخر:

جاء في حديث المفضل السابق عن «السموط»: إنها «أولى» السبعات المختارة، التي اختارها العرب.

وأحب أن نقف هنا وقفة نتأمل فيها دلالة هذه العبارة على ما وراء ظاهرها البسيط. المفضل يقول: إن «السموط» هي أولى السبعات «المختارة»، التي اختارها «**العرب**». وهو نص عيّن في أن من اختار «**السموط**» هم «**العرب**». ولعل الذهن يمضي بنا إلى تصور أن «العرب» قد اختاروا من القصائد «سبعات» متكررة، وليس «سبعة السموط» وحسب. وهو فهم يبطله نص المفضل نفسه فلقد كرر لفظ «الاختيار» مرتين: الأولى حين قال: «**المختارة**»، والثانية حين قال: «**التي اختارها العرب**». وهو تكرار يصبح عبثا لو ظن فيه أنه ينصَبّ على موصوف به واحد. ومثل المفضل العربي لا يقع في مثل هذا العبث.

وإنما المراد «**بالمختارة**» أن تكون وصفا عاما شاملا «للسبعات» كلها بما فيها

«السموط» . وأما قوله : «التي آختارها العرب» فجملة وَصْل تقع وصفا «لأولى السبعات» وهو بهذا نصٌّ في أن «العرب» إنما اختارت «السموط» . ثم جاء بعد «الاختيار العربي الأول» اختيارات «لسبعات» من القصائد أُخَرَ ، جرَى فيها المختارون على النهج الذي سار فيه «**العرب**» . وليس هذا بمانع أن يكون بين الذين اختاروا «السبعات» المتأخرة عرب ، بل الأولى بأن يكونوا جميعا كذلك ليصح لهم التذوق والعلم الممكنان من «**الاختيار**» .

لكن المفضل إذا قال «العرب» فانه يرمي بالكلمة إلى «العرب» الجاهليين . وآية ذلك أنه ، وهو «العربي» الذي لا يجادل أحد في عروبته لا يملك حق رفع واحدة من «**السموط**» وإبدالها «بمجمهرة من المجمهرات» ، هذا وهو الذي يرَى أن القيمة الفنية للأولى لا ترتقي عن القيمة الفنية للثانية . وليس هذا الذي يُعَلَّل إلا بأن أصحاب «الاختيار» الأول يملكون من حق الفصل فيه ما لا يملكه هو ، وهو العالم الكبير بالشعر . ومعنَى هذا أن الأمر يتعلق بحق تاريخي كان لأولئك «**العرب**» ولا يملكه هو . وهو ما يردنا إلى حق «**اختيار المعلقات**» ، وأصحابه . وسيتضح هذا الحكم عندما نأتي الى حديث ابن النحاس عن هذه «المعلقات».

وإذا كان المفضل الضبي ، العربي ، العالم بالشعر ، لا يملك هذا الحق ، فحماد المولى أبرأ من أن تمتد عينه إلى هذا الحق . فمن قال بأن حمادا هو أول من اختار «المعلقات» السبع ، يهرف بما لا يعرف .

الفصل الرابع

الحلقة الثالثة

والحلقة الثالثة وتأتي في البغدادي أيضا مقترنة بالخبر السالف (الخزانة ـ 1 : 61) يقول البغدادي : «ونذكر إن شاء الله خبر كل واحد من أصحاب القصائد (السبع) وأنسابهم ، والسبب الذي دعاهم إلى قول تلك القصائد عندما يأتي شعر كل واحد منهم . وقد طرح عبد الملك آبن مروان شعر أربعة منهم وأثبت مكانهم أربعة» .

وهو خبر صريح يدور حول المعلقات السبع الأولى بعددها ، وأشخاص أصحابها يكل إلى خليفة أموي تالٍ لمعاوية متابعة الانشغال «بالمعلقات» ، لا باعتبارها واقعا موجودا فحسب ولكن كذلك بآعتبارها أصلا من أصول الثقافة العربية ، ونبعا يُنْتَهَل منه ، فيجب أن يتلاءم مع المطلب الجديد للدولة الجديدة. فالخليفة بنفسه يرفع من «السبع المختارة» في الجاهلية أربعا ليحل محلهن من الجاهليات أيضا أربعا أخرى.

وسواء أجاء هذا التبديل تعبيرا عن رغبة في الملاءمة بين هذه القصائد وبين الوضع الديني ، أو بينها وبين الوضع السياسي فهو صادر عن الرؤيا الواضحة لأثر «المعلقات» في الحياة الفكرية ، باعتبار المعلقات تقليدا عريقا قائما يجب أن تتصل سيرته. وهو يستمد أهميته من الشعور بقوة العلاقة بينه وبين الناس ، وبينه وبين الدولة التي تقوم الآن أيضا على أكتاف قريش ، ومن الشعور بضرورة بقاء الشعر الجاهلي لخدمة القرآن. ثم إن حرص هذا القرشي ومن سبقه من أسلافه على استبقاء هذا التقليد يكشف عن شعوره بوجوب استبقاء وصاية قرشية فرضها موقع قريش الديني في الجاهلية ، ثم امتداده في الاسلام بأعمق مما كان.

ومعاوية مات سنة ستين هجرية ، بعد أن آتصل حكمه خليفة عشرين عاما ، ومن قبلها كان في الشام واليا عليها لأبي بكر ثم لعمر رضي الله عنهما عشرين عاما أخرى. وقد عاش سبعة وسبعين عاما ، أي أنه لحق من الجاهلية ستة وعشرين عاما قبل فتح مكة كانت فيها المعلقات على الكعبة مع الأصنام التي أزالها الإسلام عنها وأزال معها المعلقات باعتبارها أثرا وثنيا ، أو على الأقل لا يليق في عرف الاسلام بقاؤه على الكعبة. ثم جاء يزيد بعد معاوية واتصل حكمه إلى سنة أربع وستين. وفي سنة خمس وستين ولي عبد الملك الخلافة لكن سلطانه كان يقف عند مصر والشام أما العراق فكان في سلطان آبن الزبير ، وفي سنة ست وستين وثب المختار بن أبي عبيد الثقفي بالكوفة وقُتِلَ في حربه مصعب بن الزبير سنة سبع وستين ، وفي هذه السنة نفسها كشف المختار تحت القصر الأبيض مكتبة المناذرة ، التي كانت فيها أشعار الفحول من شعراء الجاهلية.

وهي المكتبة التي كان لها الأثر الكبير الواضح في تاريخ تسجيل الشعر الجاهلي ،

وآتساع دائرة الباقي منه ، وإغناء رواته بما لم يكن في أيديهم منه قبلا ، أو بإتمام ما كان منه ناقصا . وما من شك في أن «المعلقات» كانت تؤلف جانبا منه ، فهي من أشعار الفحول التي كان النعمان وأهل بيته يجمعونها ، ويجعلونها في خزانتهم . وكبار رواة الشعر الجاهلي كلهم ظهروا بعد هذا التاريخ .

وقد سقط هذا كله للأمويين بعد آستيلائهم على العراق في عهد عبد الملك بن مروان سنة إحدَى وسبعين . وهو مصداق القول في الأمويين ، أو بعبارة أدق «المروانيين» ، : «وقد كان عند النعمان آبن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مُدِح به هو وأهل بيته ، فصار ذلك إلى بني مروان أو ما صار منه» . (ابن سلام — ص 10 — طبعة بريل) .

وعبارة آبن سلام في هذا التعريف بالمكتبة المكشوفة عبارة دقيقة فلقد لبثت هذه المكتبة في أيدي جماعة المختار بن أبي عبيد الثقفي سنة ، وحكومته أشغل بصراعها في سبيل البقاء من أن ترعَى مثل هذه الثروة التي لا تُجْدي عليها في الحرب ، ولا ريب في أنها كانت تنقم عليها أنها لم تصر ذهبا نضارا كانت ترجوه فيها . فلا غرابة أن يتوقع منها التهاون في أمرها حتَّى ليحتمل أن يتبدد منها ما يتبدد ثم أن يقع بعد ذلك منها ما بقي وصار «للمروانيين» ، على ما مر بنا في النص .

وعبد الملك بن مروان الخليفة الذي انتهت إلى سلطانه هذه المكتبة لبث في الحكم حتَّى سنة ست وثمانين .

الفصل الخامس

من هو عبد الملك

وقد آنحدر عبد الملك من الشام إلى العراق بعد مقتل آبن الزبير (مصعب) ، يقول آبن الأثير : «ثم دعا عبد الملك جند العراق إلى بيعته فبايعوه ، وسار حتَّى دخل الكوفة فأقام بالنخيلة أربعين يوما» . (تاريخ آبن الأثير — 4 : 127 و128)

وعبد الملك ليس بالكَمِّ الهين في تاريخ الفكر الاسلامي والعلم العربي . يروي السيوطي : «يقول الشعبي : ما جالست أحدا إلا وجدت لي عليه الفضل إلا عبد

الملك بن مروان ، فإني ما ذاكرته حديثا إلا زادني فيه ، ولا شعرا إلا زادني فيه» .

وقال عبيدة بن رياح الغساني : «قالت أم الدرداء لعبد الملك بن مروان : ما زلت أتخيل هذا الأمر فيك مذ رأيتك . قال : وكيف ذاك؟ قالت : ما رأيت أحسنَ منك محدثا ولا أعلمَ منك مستمعا» .

وقال أبو الزنادة : «فقهاء المدينة سعيد بن المسيب ، وعبد الملك بن مروان ، وعروة بن الزبير» (تاريخ الخلفاء ــ ص 216)

وقد مر بنا من قبل رأي ابن عمر فيه .

ذلك هو عبد الملك بن مروان علما ، وأدبا ، وفقها ، ورواية للشعر . ومثله لا يغفل إذا نزل العراق فأقام بالكوفة ما أقام ، وكَشْفُ مكتبة المناذرة ما زال حديث العهد يجري خبره بين الناس ، مثل هذا الرجل لا يُغْفِل حدثا تاريخيا بهذه المنزلة من أدب أمته ، ولا شك في أنه كان يراه فتحا عليه لم يتح لآبائه من خلفاء بني أمية المهتمين ببعث قديم أمتهم ومن بين هذا القديم ومن أخطره «**المعلقات**» . فاهتمامه بها يأتي عن وعي ، وفهم ، وإدراك ، وعن متابعة تقليد متصل لا يغرب فيه الماضي عن الحاضر. فلا غرابة في أن ينظر في «المعلقات» ، وأن يحاول الملاءمة بين ما يختار منها للواقع الاسلامي وبين الإسلام .

وللقصة الآتية من الدلالات البعيدُ جدا على مدَى اهتمام عبد الملك بالشعر ، وبالخبر ، ومعرفة الماضي ، ووزنه الرجال بهذه الاعتبارات ، حتَّى إنه ليقف نفسه موقف الممتحن لفتى من عَدْوان يراه جميلا بارع الجمال ، تُقَدِّمُه عَدْوان بين أيديها وقد جاءت إليه تبايعه ، بالكوفة في هذه الرحلة بالذات . يروي ابن الأثير :

«وسار (عبد الملك) حتَّى دخل الكوفة ، فأقام بالنخيلة أربعين يوما ، وخطب الناس بالكوفة فوعد المحسن ، وتوعد المسيء .... ودعا الناس إلى البيعة فبايعوه ، فحضرت قضاعة .... ، ثم أتته عَدْوان فقدموا بين أيديهم رجلا جميلا وسيما ، فقال عبد الملك :

عذير الحي من عدوا ... ن كانوا حية الأرض
بغى بعضهم بعضا ... فلم يرعوا على بعض
ومنهم كانت الساد ... ت والموفون بالفرض

ثم أقبل على ذلك الرجل الجميل فقال : إيه ؟ (أي أكمل الشعر) .
فقال : لا أدري .
فقال معبد بن خالد الجدلي وكان خلفه :

ومنهم حَكَم يقضي فلا يُنْقَضُ ما يقضي
ومنهم من يجيز الحـ ـج بالسنة والفرض
وهم من ولدوا سنوا لسير النسب المحض

فأقبل عبد الملك على ذلك الرجل الجميل فقال : من هو؟ (قائل الشعر؟)
فقال : لا أدري .
فقال معبد من ورائه : هو ذو الإصبع .
فأقبل عبد الملك على الجميل فقال : لم تَسَمَّى ذا الإصبع ؟
فقال : لا أدري .
فقال معبد : لأن حية نهشت إصبعه فقطعها .
فأقبل على الجميل فقال : ما كان اسمه ؟
قال : لا أدري
فقال معبد : حرثان بن الحارث .
فقال للجميل : من أيكم هو؟
قال : لا أدري .
فقال معبد : من بني ناج .
ثم قال للجميل : كم عطاؤك ؟
قال : سبعمائة .
قال لمعبد : كم عطاؤك ؟
قال : ثلاثمائة .
فقال لكاتبه : اجعل معبدا في سبعمائة ، وانقص من عطاء هذا أربعمائة . ففعل» .

ذلك أن رواية الشعر والتاريخ كانا دعامتين من دعائم تربية النشء ، فمن جهلها تأخر في الاعتبار .

ومثل هذا الاحتفال بمعرفة الرجل الشعر والتاريخ يمضي في تناسق مع ثقافة عبد

الملك وعلمه ، ومع ثقافة العصر نفسه . عبد الملك وهو يتلقى البيعة من العرب في العراق بعد آنتهاء حكم العراق إليه ، وقد كان العراق حتَّى الأمس القريب تابعا لآبن الزبير ، هو هو نفسه : الراوية للشعر الذي يتحدث عنه الشعبي بما حدث به ، عبد الملك هذا إذا نزل الكوفة وقد كُشِف فيها من كنوز الشعر ما كُشِف ، ثم أقام بها عبد الملك ما أقام ، لا يمكن أن يمر به خبرها عابرا .

فإذا جاء آبن سلام فروى الخبر ، وختمه بقوله : «فصار ذلك إلى **بني مروان** أو ما صار منه» لم يقع هذا موقع الغرابة من سيرة عبد الملك ومن رأيه ومن علمه ومن آهتمامه . بل لأمكن معه القول بأن أوامر عبد الملك قد أحاطت هذه المكتبة بأخطر قسط أصابته من رعاية الدولة الأموية .

وإذا جاء عبد الملك بعد كشف هذا الذخر الواسع من الشعر الجاهلي ، فوجد أفق الاختيار من الشعر الجاهلي قد آتسع فأتاح له ذلك فرص الآختيار ، والتبديل في المعلقات بما حدثونا عنه لم يخرج ذلك العمل عن معدنه ، ولا عن عنصره .

الفصل السادس

المفضـل والمعلقـات

يلي هذه الحلقة في السلسلة التي عبرها إلينا خبر المعلقات حلقة أخرى . فنقرأ في «جمهرة أشعار العرب للقرشي» يقول متحدثا عن أصحاب «السُّمُط» (أو السموط) :

«والقول عنهم ما قال أبو عبيدة : آمرؤ القيس بن حجر بن عمرو ، وزهير بن أبي سلمَى ، ونابغة بني ذبيان ، والأعشَى البكري ، ولبيد بن ربيعة ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن كلثوم . قال المفضل : هؤلاء أصحاب السبعة الطوال (الأشعار) التي تسميها العرب «**السُّمُط**» . **فمن زعم أن في السبعة شيئا لأحد غيرهم فقد أخطأ** وخالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة ، وإنَّ بَعْدَهُنَّ سبعا ما هُنَّ بدونهن . ولو كنت ملحقا بهن سبعا لألحقتهن : المجمهرات» (1 : 105) .

وبهذا يكون المفضل قد أخرج من بين «**المعلقات**» قصيدتي الحارث بن حلزة

وعنترة ، وجعل مكانهما قصيدتي النابغة والأعشَى . على أنه جعلها بين «**المجمهرات**» التي تستوي عنده مع السموط ، من حيث منزلتهما الشعرية .

وسبق أن رأينا قول معاوية عن **قصيدة** «**الحارث بن حلزة**» **مع قصيدة** «**عمرو بن كلثوم**» إنهما كانتا معلقتين على الكعبة دهرا ، وإنهما من مفاخر العرب . ومعاوية ولد بمكة وعاش بها حتَّى عام الفتح ، أي أنه كان هناك وهي معلقة إلى أن بلغت سنه ستة وعشرين عاما ، فهو شاهد عيان ومن كان مثل معاوية لا تنبذ شهادته اَعتباطا ولو خالفت أقوال المفضل .

والمفضل الضبي من ثقاة علماء الكوفة الذين عرفوا بالصدق ، وسعة الرواية ، وله في الشعر الجاهلي المختارات التي خلدت من الشعر الجاهلي طائفة من أنقاه وأروعه وأصفاه . وهو بعد عربي لا هجنة فيه . وقد عاش عهدا لا نعرف طوله في عهد الدولة الأموية ، واَمتد به العمر إلى عهد الدولة العباسية ، وكان مؤدبا للمهدي الخليفة ، و«مفضلياته» إنما اَختارها للمهدي في تأديبه له . والأحاديث المنقولة عنه ، دائرة حول «**السُّمُط**» (المعلقات)، هي أثر من الاتصال المحكم بالشعر الجاهلي في الفترة التي كان يعملها في تأديب المهدي الخليفة العباسي وهو ولي عهد ، وهي فترة تطول .

وقد عاصر حمادا الراوية ، وله فيه رأي لا يُرْضي محبا لحماد الذي عاش بدوره مخضرم الدولتين ، وعمل للوليد بن يزيد على ما سنوضحه بعد .

فالمخالفة الواقعة بينه وبين معاوية بصدد «**معلقة الحارث**» لا يمكن أن تُرَدَّ إلى غير أصل . ولا بد أن تكون لها علة موضوعية نابعة من أصل تاريخي . وليس بين أيدينا – لسوء الحظ – من الأخبار التفصيلية ما يمكننا من القطع في هذا التفاوت القائم بينه وبين خبر لا نستطيع إغفاله . ثم إن هناك أثرا آخر باقيا حتَّى اليوم بين أيدينا يصدِّق ما جاء من خبر مروي عن معاوية ويتمثل في صور المعلقات الباقية وفيها **معلقة** «**الحارث**» التي لا يراها المفضل من بينها ، وليس فيها قصيدتا «النابغة والأعشَى» ، ومعنَى هذا أن الأجيال التي لحقت المفضل وسبقته لم تر رأيه ورأَى من وصفهم «بأهل العلم والمعرفة»، لأن هذه الأجيال قد صح عندهم ما لا يصح عند المفضل .

والذين قالوا عن حماد إنه روَى «المعلقات»، ذكروا من بينها معلقتي «الحارث وعنترة»، وأسقطوا منها قصيدتي «النابغة والأعشَى». فيقول التبريزي في «شرح القصائد العشر» : «سألتني — أدام الله توفيقك — أن ألخص لك شرح «القصائد السبع» مع القصيدتين اللتين أضافهما إليها أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحوي — قصيدة النابغة الذبياني الدالية ، وقصيدة الأعشَى اللامية — وقصيدة عبيد ابن الأبرص البائية تمام العشر...» .

فالتبريزي يرَى القصائد السبع ، كما يراها آبن النحاس ، وليس من بينها قصيدتا النابغة والأعشَى . وآبن النحاس ذكر أن جامعها حماد الراوية ، ومن الناس من رمَى حمادا بأنه وضع بين المعلقات قصيدة الحارث إرضاء لمواليه البكريين . ولو صحت هذه التهمة عند غير هؤلاء الطاعنين عليه من رواة «المعلقات» ما بلغتنا المعلقات ناقصة لتهمتهم حمادا .

وحماد حين جمع المعلقات كان يرتد في جمعها إلى وثائق مكتوبة وضعتها الدولة الأموية بين يديه ، وسنأتي إلى تفصيل القول في هذا في حينه .

وبذلك تتعاون الشهادات المتحدرة إلينا من الذين تقدموا «المفضل» والذين عاصروه ، ومن جاء بعده على تصديق كون «المعلقات» كانت على هذه الصورة في الجاهلية .

هل نتهم المفضل بأنه في خصومته حمادا لم يعبأ بالتاريخ ؟

لست أرتاح إلى آتهام الأشخاص إذا كانوا موضع ثقة الناس . والذي أظنه أن الأمر في هذا آضطرب على «المفضل» لأنه رجع إلى الصورة التي تركها عبد الملك ابن مروان بعد أن بَدَّل أربعا من السموط الأولى بأربع سواها ، والمفضل هو الذي ذكر هذا — كما مر بنا — ولكن تحقيقه في حدود الإمكانيات المتاحة له يومئذ لم يسعفه بالحقيقة التي تأكدت في الأجيال التي لحقته بعد أن أصبحت مخطوطات مكتبة المناذرة مِلْكا عاما في مرحلة زمنية متأخرة شيئا بالقياس إلى زمن المفضل ، لأسباب سنأتي إليها بعد .

وأعود فأنبه إلى أن هذا النص للمفضل — وهو يجمع في تعيين القصائد بين تسميتها «بالسموط» ووصفها «بالطوال» شاهد على بطلان الزعم بأن هذه القصائد لم

تكن تدعَى «بالمعلقات» وإنما كانت تدعَى «الطوال» ، إذ «الطوال» وصف لها اقترن بتسميتها «بالسموط» ، ثم اشتهرت به والواقع أن وصف «الطوال» يقع عليها وعلى غيرها مما يطول من الشعر ، وإنما يحدد شخصية القصائد الاقتران بين اسمها «السموط» ووصفها «الطوال» في خبر المفضل.

بعد هذا الخبر المتصل بالمعلقات يقدم المفضل ست مجموعات أخرى أولها «المجمهرات» التي سبقت الإشارة اليها ، كل منها مؤلف من سبع قصائد ، فيبلغ بها مع «المعلقات» تسعا وأربعين قصيدة ثم يقول عنها : «فهذه التسع والأربعون قصيدة عيون أشعار العرب في الجاهلية والاسلام ، وأنفس شعر كل رجل منهم» . وهذا الحكم عليها للمفضل ينقض الهذر الذي قال به الرافعي من أنه لولا خبر ابن الكلبي عن «المعلقات» لأُهملت . ويبين بالتالي سقوط العلة التي نسب إليها زعمه ابتكار ابن الكلبي خبر التعليق ، ووضعها هكذا في «سبعات» يبين الأثر الجاهلي الذي أنسحب على ما بعده من اختيارات . «فالسبعيات» تقليد جاهلي فرض نفسه على «الاختيار» بعده ، وأمتداده في الإسلام دليل على قوته ، ونفاذه ، وعلى اعتماده في النفوس على أساس ثابت موروث أقدم من زمن اختيار «المعلقات» .

واقتران رقم السبعة في النفوس بمعني من الروحانية ، حقيقة تمتد في حياتنا إلى اليوم وتضرب بجذورها في الماضي العميق . فمنا من يقرأ آية قرآنية سبع مرات تحقيقا لأمل مرجو أو دفعا لشر مخوف . وقيام هذا الأعتبار عند العامة يتجاوز هذا المعنَى إلى تعازيم السحرة ، وهو يتراجع إلى ماضينا البعيد ، فلقد جمعت الأيام في أسابيع ، والسموات سبع ، والارضون سبع ، والكواكب السيارة ظلت سبعا إلى عهد قريب . وفي الحديث الشريف : أعطيت مكان التوراة السبع الطوال . وقال المفسرون إنها البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، والمائدة ، والأنعام ، والأعراف ، واختلفوا في السابعة أهي يونس أم يوسف ، أم الكهف .

كانت المعلقات من مفاخر العرب في الجاهلية كما يقول معاوية ، وكانت سُنّتها ، من الغلبة على النفوس والقلوب في شعب من شعائر دينه الفصاحة ، بحيث أختار الله للإسلام معجزته «القرآن» بلسان عربي مبين ثم جعل النبي من سور القرآن سبعا لتملأ الفراغ الجمالي الذي كان العرب من غير شك يشعرون به بإلغاء هذه السنَّة الجاهلية لمجرد أنها كانت تتصل بالعقيدة الجاهلية بدليل من تعليقها على الكعبة قدس

أقداسهم في الجاهلية وفي الإسلام .

فلما عفت باعتبارها شعيرة وثنية آستبقت ما لها من فتنة جمالية في شعب يعبد الجمال فلم يكن هناك بأس من إيقاظها ، فآستيقظت قوية تمثلها هذه الاختيارات التي يقدمها لنا الخبر المروي عن المفضل في سلاسلها السبعية التي مر بنا ذكرها .

ومن الغريب أن الرافعي ، وهو في حميته المسرفة المربكة لدفع خبر «المعلقات» ، راح يقول : إن «السبع الطوال» الجاهليات قد أُخَذَ لها آسمَها هذا من سمَّاها به من الحديث النبوي . فرمَى المسلمين بإساءة أدبهم في حق دينهم وقرآنهم . إذ كيف يستسيغ مسلم تسمية أي أثر بالغا ما بلغت فصاحته ، وخاصة إذا كان شعرا جاهليا ، باسم «سبع سُوَرٍ» تؤلف في مجموعها نحو ثلث القرآن الكريم ؟

أليس الأشبه بالتاريخ ما نعرفه من عمل الإسلام على إزاحة التقاليد الجاهلية ، وخاصة ما كان منها راسخا في النفوس ، وذلك بإبدالها بما يغني عنها مما هو خير منها ؟

كانوا يعبدون قُوَى الطبيعة ويمثلونها بأصنام يشركونها مع الله في ملكوته فألغاها الإسلام وجعل العبادة لله الجليل القوي القادر وحده . وكانت القصائد «السبع الطوال» هذه من مظاهر عقيدتهم ، وكان آختيارها في الجاهلية من طقوس هذه العقيدة ، وهي – عند أصحابها – توحي بها إليهم قُوَى غيبية تقوم من وراء الطبيعة ومن وراء عقل الشاعر ، أفليس منطقيا أن يعوَّضوا عنها «بسبع سور» عظام تتنزل وحيا من عند الله الواحد الذي لا يقوم له أحد من تلك القُوَى التي يدعونها من دون الله أو يشركونها معه في أنقَى صور عباداتهم ؟ فيكبر الآسم بالنقل إلى ما هو أعز عما هو أهون ، ولا يصغر الآسم بالنقل عما هو أعز إلى ما هو أهون ، ولا يقع مسلم في حرج الانتقال بأسماء المقدسات الإسلامية إلى مواطن الشبهة الجاهلية . هذا إلى أن افتراض الرافعي هذا النقل من الإسلاميات إلى الجاهليات تنقضه جميع الشواهد ، والأخبار التي قدمناها .

قلت إن المفضل وحمادا الراوية كانا متعاصرين ، وحماد ولد سنة خمس وتسعين وتوفي سنة خمس وخمسين ومائة . والمفضل قد امتد عمره زمنا بعد موت حماد فمات حوالي سنة سبعين ومائة .

الفصل السابع

ابن الكلبي (؟)

ويأتي بعد الخبر الذي حمله إلينا المفضل ، خَبَرٌ قدمه الرافعي في كتابه ناسبا إياه إلى هشام بن محمد بن السائب الكلبي ، المؤرخ العربي المشهور المتوفَى سنة أربع ومائتين دون أن يسمي الرافعي مصدره . وقد قدمت فيه رأي الرافعي القائل وناقشته . ويورده الرافعي على هذا الوجه (ج — 3 : 187) . وقال ٱبن الكلبي : «أول شعر علق في الجاهلية شعر ٱمرئ القيس عُلِّق على ركن من أركان الكعبة أيام الموسم حتَّى نظر إليه ثم أحدر فعلقت الشعراء ذلك بعده ، وكان ذلك فخرا للعرب في الجاهلية ، وعَدُّوا من علق شعره سبعة نفر ، إلا أن عبد الملك طرح شعر أربعة منهم وأثبت مكانهم أربعة» .

وما من شك في أن ٱبن الكلبي قد لحق طرفا من حياة المفضل الذي توفي حَواليْ سنة سبعين ومائة ، وٱبن الكلبي أخذ عن أبيه المتوفَّى سنة ست وأربعين ومائة .

ولم أصادف في قراءاتي هذا النص منسوبا إلى ٱبن الكلبي وإنما هو موجود في خزانة البغدادي — 1 : 61 ، غير منسوب إلى أحد . وقد ورد هناك على الوجه الآتي : بمناسبة الحديث عن معلقة عنترة ، فيقول البغدادي :

«وهي من أجود شعره ، وكانت العرب تسمنيها المذهبة بصيغة ٱسم المفعول من الإذهاب أو التذهيب ، وهما بمعنَى التمويه والتطلية بالذهب» .

ومعنَى «**المعلقة**» أن العرب كانت في الجاهلية يقول الرجل منهم الشعر في أقصَى الأرض فلا يعبأ به حتَّى يأتي مكة في موسم الحج فيعرضه على «أندية قريش» ، فإن ٱستحسنوه رُوي وكان فخرا لقائله ، وعُلِّقَ على ركن من أركان الكعبة حتَّى ينظر إليه ، وإن لَمْ يستحسنوه طُرِحَ ولم يعبأ به .

وأول من علق شعره في الكعبة آمرؤ القيس ، وبعده علقت الشعراء .

وعدد من عُلِّق شعره سبعة ، ثانيهم طرفة بن العبد ، ثالثهم زهير بن أبي سلمَى ، رابعهم لبيد بن ربيعة ، خامسهم عنترة ، سادسهم الحارث بن حلزة ، سابعهم عمرو آبن كلثوم التغلبي . هذا هو المشهور» .

يتفق هذا الخبر مع ما قدمه الرافعي رواية عن آبن الكلبي في إثبات تعليق المعلقات على الكعبة ، وفي أن أول ما علق منها هو معلقة آمرئ القيس ، ويفارقه في عدم نصه على إحدار الشعر بعد تعليقه ثم إن نص البغدادي — وهو منقول بلا ريب عن قديم ، يدل على ذلك التقاؤه مع نص آبن الكلبي — يجعل التعليق رهنا باستحسان «**أندية قريش**» ، ومن النص يتبين أن هذه «**الأندية**» تلتقي للنظر في هذا في موسم الحج ، فما أمضته عُلِّق وما لم تُمْضِهِ «طُرِح ولم يُعْبَأ به» وواضح أن التقدم بالشعر هنا إنما يأتي بغرض يحدده النص : هو «**التعليق على الكعبة**» . وإذن فالطرح وعدم العبء بالشعر ليس معناه إخراج الشعر عن الحياة أي إماتته ، ولكن معناه أنه لا يصلح «**للتعليق**» أي أنه لا يرتقي إلى مستوَى «المقدسات» . وإلاَّ فإنه لو انتظر كل شعر عربي اجازة أندية **قريش** له لمات الشعر الجاهلي .

ثم إن هذا النص يشير كذلك إلى ما ذكره المفضل في خبر سابق مرَّ بنا من أن عبد الملك بن مروانْ قد أبدل منها أربعا بأربع سواها ، فيلتقي على هذا الخبر المؤرخ والراوية .

ولكن آبن الكلبي — في رواية الرافعي — يجعل التعليق لأمد قد يقصر وقد يطول لم يحدده إلا بقوله : «حتَّى ينظر إليه ثم يحدر» وهو أقرب إلى الدلالة على أن التعليق يكون لموسمه حتَّى ينظره الحاج فإذا مضوا عائدين إلى بلادهم رفع الشعر . وهذا يغاير ما جاء في الخبر السابق المروي عن معاوية الذي قال عن معلقتي الحارث وعمرو بن كلثوم إنهما كانتا معلقتين على الكعبة دهرا . وهو ما يلتقي معه في مدلوله البغدادي وسائر النصوص الواردة بخبر التعليق . ثم إن معاوية شاهدُ عِيانٍ مُعَدَّل ، لا يثور حول خبره شبهة . وآبن الكلبي مؤرخ يستقي أخباره من الوثائق الباقية التي لا تخضع للأساطير التي قد يرمي إلى ترويجها رواة الخبر الشفهي لسبب أو لآخر . وهذا هو السر القائم وراء طعن بعض المتعلقين بالمعجزة عليه .

ولهذا ، وانصافا لتاريخنا الذي نقلت أجزاء ضخمة منه عن آبن الكلبي ، أجدني مقيدا بالنص المنسوب إليه ملقيا بمسؤوليته على الرافعي راويه بالقياس اليّ .

والحل لهذا عندي – فيما يظهر لي – أن الشعر الذي كانت تستحسنه «**أندية قريش**» الموسمية هذه كان يقع في مرتبتين :

الأولى **للتعليق الدائم**» ومنه المعلقات المعروفة بذواتها

الثانية «**للتعليق المؤقت**» حتّى ينظروا إليه في موسمه ويتناقلوه إلى أوطانهم ، والتعليق بهذا يكون بابا من أبواب نشر الشعر ، وهو أهم الثقافات العربية المشتركة بين الناس في ذلك الزمن كما يقول بذلك عمر نفسه : «كان الشعر علم قوم ...... الخ». وفيه كذلك استئناس من «**أندية قريش**» برأي عامة حاج الموسم في هذا الشعر .

وكانت هذه العملية من أخطر العوامل **في لقاء المثقفين الجاهليين في أشعارهم ، وفي خطبهم على اللهجة العامة المشتركة التي كانت تسود في جميع الأعمال** الأدبية ، وفي الأحلاف المكتوبة والعهود ، والعقود . إذ أن هذا الاستشراف العام إلى المناط الإلّهي للشعر حامل للطامحين والقادرين ، على تحصيل أداته وبه يدخل تحصيل الفصحَى في دائرة الفروض الدينية .

أما كون «**معلقة امرئ القيس**» كانت أول شعر عُلِّقَ في الكعبة فني نفسي من التحرج من قبوله معان تحملني على التوقف . ذلك أن «التعليق» فيما فهمته من أخباره وملابساته عملية دينية ، ومثلها يتراجع بالتعليق إلى تغلغل العقيدة في الزمن البعيد وليس إلى زمن آمرئ القيس الذي لا يكاد يرتد في الماضي السابق للاسلام إلى أكثر من مائة وخمسين عاما . وغاية ما يمكن أن يُذهب إليه في تعليل هذا القول هو أن ما بقي في ذاكرة العرب من هذا الماضي بقاءً واضحَ المعالم والسمات لا يكاد يتراجع إلى ما وراء ذلك .

وبهذا النص نبدأ الدخول في تفاصيل الخبر ، فالمعلقة كانت تدعَى «**المذهبة**» لأنها كانت تموه وتطلَى بالذهب كما كانت تدعَى من قبل «بالسموط» وطبيعي جدا أن يدفع الفضول الجيل المتأخر الذي لم ير هذه «المعلقات» ، بل والجيل الذي لم يتصل بمن شهد هذه ، أن يدفعه الفضول إلى استفسارات لم يكن سابقوه يتحركون

إليها إذ أن الخبر كان من قبلهم لا يزال غضا طريا ، يقصه شهوده ، ويحكي عنه مخالطوه . أما الآن فقد ذهب هؤلاء وأصبح تسجيل الماضي الآخذ في الاختفاء بتفاصيله عملا محببا وضروريا . ومن هنا ذكر سبب وصف «المعلقات» «**بالمذهبات**» . وليس يمتنع الوصف «بالمذهبة» للقصيدة إذا جاء الوصف بيانا لحالة هذه القصيدة ، ولو أطلق الاسم اصطلاحا على مجموعة من القصائد سبع معروفة بأعيانها كما لا تمنع التسمية لشخص من الأشخاص بمحمود ، من وصف غيره «بمحمود» وهو الذي يسمَّى اصطلاحا «بمحمد» .

وقد مر بنا من قبل قول المفضل : «**السبع الطوال** التي تسميها العرب السُّمُط» . فجمع في بيانه بين الوصف «**بالطوال**» والتسمية «**بالسموط**» . وقد تشتهر الصفة حتَّى تجري على صاحبها بين الناس مجرَى العَلَم ، فيقال : «الهادي» ويقصد به إلى الرسول عينا ، فلا يستغرب هذا . ولذا فإنا إذا مررنا في طريق تتبعنا هذا الخبر «المعلقات» فصادفنا من يكتفي بقوله : «طويلة» طرفة أو «طويلة» عنترة فإن هذا من قبيل الاَستغناء بالصفة عن الموصوف لشهرتها وإلا ففي الشعر العربي من القصائد الطوال غير المعلقات العدد الوفير . وقد أطلت الوقفة هنا بعض الطول لأقطع على المتمحكين طريق البلبلة التي يعيشون بها .

توفي اَبن الكلبي ، صاحب الحلقة التي عالجناها الآن سنة أربع ومائتين أو سنة ست ومائتين .

الفصل الثامن

ابن قتيبة

ويأتي بعده ، ممن ذكر المعلقات وبقيت لنا آثارهم ، اَبن قتيبة . وقد مات سنة ست وسبعين ومائتين .

فأخباره عن «المعلقات» تلي الحلقة السابقة داخل السلسلة التي نفصلها . جاء في كتابه : «الشعر والشعراء» في الحديث عن طرفة : «وهو أجودهم طويلة وهو القائل :

لخولة أطلال ببرقة تهمد

وله بعدها شعر حسن ، وليس عند الرواة من شعره وشعر عبيد الا القليل» .

ولست أرتاب في أن شيئا من الأضطراب قد أصاب هذه العبارة ، يدل على هذا محتواها نفسه . فإن عبارته : «وهو القائل : لخولة ...» بعد قوله : «وهو أجودهم طويلة» تفيد إن هذه القصيدة التي مطلعها «لخولة اطلال»، شيء آخر غير الطويلة . وهذا ليس بصحيح ، وهو لذلك لا يمكن أن يكون ما أراد إليه ابن قتيبة . فالعبارة على ما هي عليه في النسخ المطبوعة ليست هي التي كتبها ابن قتيبة . (الشعر والشعراء— ج 1 : 185) .

وقد ورد النص في البغدادي منقولا عن ابن قتيبة بصورة أدق فقال : «قال ابن قتيبة هو أجود الشعراء قصيدةً ، وله بعد «المعلقة» شعر حسن . وليس عند الرواة من شعره ومن شعر عبيد إلا القليل». فالتعبير الذي ينسبه البغدادي إلى ابن قتيبة سليم من غير شك ، متناسق مع ما هو معروف في جميع ما انتهى إلينا عن السابقين . وفي العبارة التي ينسبها البغدادي إلى ابن قتيبة «قصيدة» بدلا من «طويلة» وفيها يسمى ابن قتيبة هذه القصيدة : «المعلقة» .

وكان من الممكن أن نقدر أن البغدادي تصرف بعض التصرف بالخبر لولا أن غير هذا الخبر مما ينقله عن ابن قتيبة مطابق تمام المطابقة لما جاء في الأصل في ترجمة طرفة . ثم إنه إذا كان الخطأ الذي نبّهْنا إليه واقعا في الأصل وليس بالمحتمل أن يصدر عن ابن قتيبة فالأولى بالقول أن تكون النسخ التي نقل عنها ناشر كتاب ابن قتيبة هي التي أخطأ فيها الناسخ فنحل بذلك ابن قتيبة ما لم يقله أما البغدادي العالم الأمين فقد نقل ما قرأه حقا في النسخة التي كانت بين يديه .

ودي غوية ناشر كتاب «الشعر والشعراء» قد لاحظ وقوع اختلافات واسعة بين النسخ الثلاث التي اعتمد عليها في تحقيق طبعته للكتاب . وردَّ هذا إلى علة يبينها إذ يقول :

«ولذلك فالحقيقة فيما يبدو لي هي أن المؤلف أملَى كتابه من كراسته في فترات مختلفة فكان يستعمل في كل مرة عبارات متغايرة ، ويضيف أحيانا عبارات من عنده ، ويهمل عبارات كان قد أملاها في مرة سابقة . ونص بعض العناوين

خصوصا في الجزء الأول من الكتاب يختلف في بعضها عن بعض في مختلف المخطوطات ، إلى حد أنه ينبغي أن تنشر مستقلة» (1 = 43) ومن أجل هذا نستطيع أن نطمئن اعتمادا على أمانة البغدادي إلى أن ما جاء عنده نقلا عن «الشعر والشعراء» هو الأصدق في النقل عن اًبن قتيبة .

وسواء أكان ما قاله ابن قتيبة هو هذا أو ذاك فإن إشارته من دون ريب تتطرق إلى «**معلقة**» طرفة وإلى المعلقات الست الأخرى ، بحكم ما قدمناه من قبل .

ويقول كذلك في حديثه عن عمرو بن كلثوم : (1 : 236) : «وكان قام بها خطيبا فيما كان بينه وبين عمرو بن هند ، وهي من جيد شعر العرب القديم ، **وإحدَى السبع**» .

ويقول البغدادي نقلا عن اًبن قتيبة بعد أن ذكر «معلقة» عمرو بن كلثوم : (الخزانة ــ 1 : 519) «قال اًبن قتيبة في كتاب الشعراء : قصيدة عمرو بن كلثوم من جيد شعر العرب وإحدَى السبع» . فيتطابقان في كل شيء الا في كلمة «القديم» ، فالبغدادي لا يذكرها .

ويقول اًبن قتيبة في الحديث عن عنترة : «... كان أول ما قال قصيدة :

هل غادر الشعراء من متــردم

وهي أجود شعرهْ ، وكانوا يسمونها المذهبة» . (الشعر والشعراء ــ 1 : 252) .

وقد رأينا في ذلك الصدر من النقاد من لا يريد أن يجعل عنترة والحارث ابن حلزة من بين أصحاب «المعلقات» . ومن هؤلاء المفضَّل وأبو عبيدة . فهل كان من بينهم اًبن قتيبة أم هو تنازل عن الإلحاح على الكلمة ، أم سهو ، أم سقط من عبارته عند النساخ ما سقط من غيرها ؟ قد يكون هذا ، فلقد اتخذ البغدادي من كلمة «**المذهبة**» وصفا لقصيدة عنترة مناسبة لذكره : أن «المعلقات» كانت كذلك تدعَى «**المذهبات**» ثم علل هذه التسمية . هذا ولم يشر البغدادي في حديثه عن عنترة إلى اًبن قتيبة .

على كل حال لم يمنعهم قولهم عن «المعلقات» إنها «المذهبات» من وصف قصائد غيرها بنفس الصفة . وليس هذا بغريب فلم يقل أحد إن كتابة الآثار ، إذا عزت على الناس ، بماء الذهب ، كان تقليدا محرما على ما خرج عن «المعلقات» .

الفصل التاسع

آبن عبد ربه

بعد هذا من ناحية الترتيب الزمني يأتي عالمان متعاصران : هما آبن عبد ربه صاحب العقد الفريد ، وهو أندلسي ، وآبن النحاس النحوي المصري .

فأما خبر آبن عبد ربه (العقد الفريد— 5 : 269) فيقول فيه :

«... كان الشعر ديوان العرب خاصة ، والمنظوم من كلامها ، والمقيد لأيامها ، والشاهد على أحكامها ، حتَّى لقد بلغ من شغف العرب به وتفضيلها له أن عمدت إلى سبع قصائد تخيرتها من الشعر القديم فكتبتها بماء الذهب في القباطيّ المدرجة ، وعلقتها بين أستار الكعبة . فمنه يقال : مذهبة آمرئ القيس ، ومذهبة زهير ، و«**المذهبات**» **سبع** ، ويقال لها : «**المعلقات**» . قال بعض المحدثين يصف قصيدة له :

بَـرْزَةٌ تُـذْكَـرُ في الـحُسْـ ـنِ مِنَ الشـعـر المعلَّـق
كُـلُّ حَـرْفٍ نـادرٍ منـ ـهـا لـه وَجْـهٌ مُـعَشَّـق»

ثم يقول :

«المعلقات»

لأمرئ القيس : قفا نبك من ذكرَى حبيب ومنزل

ولزهير : أمن أم أوفَى دمنة لم تكلم

ولطرفة : لخولة أطلال ببرقة ثهمد

ولعنترة : يادار عبلة بالجواء تكلمي

ولعمرو بن كلثوم : ألا هبي بصحنك فاصبحينا

وللبيد : عفت الديار محلها فمقامها

وللحارث بن حلزة : آذنتنا ببينها أسماء .

وابن عبد ربه ولد سنة ست وأربعين ومائتين وتوفي سنة ثمان وعشرين وثلثمائة . ويقول ابن خلكان إنه فلج في آخر أيامه ولبث سنين مفلوجا (1 : 32 ـ 33) .

فيكون قد أمضَى القسط الأطول والأنشط من عمره في القرن الثالث ، فهو من ناحية النشاط العلمي بأن يكون من أبنائه أولى منه بأن يكون من أبناء القرن الرابع .

وقد مات ابن قتيبة سنة ست وسبعين ومائتين فيكون الرجلان قد تعاصرا نحوا من ثلاثين سنة . وبذلك يكون خبره عن «**التعليق**» متما لخبر ابن قتيبة ، مفصِّلا له .

فأما التفصيل في ابن عبد ربه فعلته المناسبة التي دعت صاحبه إليه ، أنه كان بصدد الحديث عن تعظيم العرب للشعر ، واحتفالهم به ، فجرته المناسبة إلى تقديم بعض الظاهرات الدالة على هذا التعظيم . وبذلك نجده يلتقي في حديثه عن «**التذهيب**» بابن الكلبي الذي سمعنا في خبره أول ما سمعناه عن «**التذهيب**» .

وابن عبد ربه ليس بالوزن الهيّن في معيار العلم العربي المشرقي ، وعلماء المشرق لما رأوا العقد الفريد ـ وكانوا ينتظرون منه أن يحدثهم صاحبه فيه عن الأندلس ، فلما وجدوه يحدثهم عن شرقهم لم يزيدوا في نقده على أن قالوا : «بضاعتنا ردت إلينا» . ولعلهم في تشوقهم إلى ما كانوا يرجونه عنده من معارف عن علم الأندلس ، كانوا أميل إلى تجريحه فيما قدمه من علمهم لو وجدوا إليه سبيلا . ولكنهم لم يجدوا شيئا فكان نقدهم له موافقة ضمنية على ما قدمه لهم من معارفهم الشرقية .

وليس خبر «المعلقات» هو الخبر الواحد الذي قدمه ابن عبد ربه وفصل فيه بما لم تفصل الكتب المشرقية الباقية ، فإليه يرجع الكثير من التفاصيل التي فقدت بفقد كثير من كتب المشارقة بما ضربت به الأحداث العاصفة المكتبة الشرقية فذهبت منها بما لا يعوضنا عنه إلا هذه المزق المبعثرة منها في الكتب الباقية للعلماء من أهل الأندلس ، أو غيره مما بقي من هذه الكتب الشرقية أو في سواها مما حفظته لنا ظروف لا سيطرة لأحد عليها . ولو اتبعنا منطق الرفض لكل ما جاء في الكتب الباقية نقلا عن الكتب التي ذهبت لفقدنا القسط الأكبر من تاريخنا . وما وجه التفريق بين أن يقول لنا الطبري ـ مثلا ـ عن خبر يرويه : إنه أخذه عن أبي مِخْنَف ، وما بلغنا قط كتاب لأبي مخنف ، وبين أن يقدم لنا مؤلف موثق متأخر

نسبيا خبرا عن كتاب ذهب فيما ذهب بفعل النكبات التي آنصبت على المكتبة العربية ؟ عهدي بالناس يستبشرون باللقية يصادفونها عند رجل نقلها من كتاب دثر ولكن لعن الله الهوَى إذا استحكم . ورحم الله عصرا غلب فيه ضعافُ العقول .

آبن عبد ربه ، الحجة والثقة من بين الثقات ، جاءنا بخبر التعليق ، موافقا فيه الأنباء التي انحدرت إليه في مراجع منها ما تهيأ له ولم يتهيأ لنا بحكم ذهاب ما ذهب من كنوز المكتبة العربية فيأبَى بعض التافهين إلا الحذلقة ، ولو تضمنت تجريحا لرجل لا يجرح ، بل إنهم ليأبون إلا أن يضعوا أنفسهم — وهم ما هم — من الخبر ، وهو خبر ، موضع الوصاية على ابن عبد ربه ، وليته وحده وإن كَبُر به خَطْبُهُم ، بل إنهم ليضعون معه هذا الموضع آبن رشيق ، وآبن خلكان ، وآبن خلدون ، والسيوطي ، ومن سبق هؤلاء ومن لحق بهم ، ممن قال بالتعليق ، وكل الناس قالوا به .

كنت أود أن أمر بحلقات خبر التعليق مثبتا لها دون توقف ، في استقامة كفلها اتصال انتظام تسلسل الخبر ، على ما بينت ، وعلى ما سيلي ، لولا أني وجدت قوما بضاعتهم كلها ، وأسلوب حياتهم إيجاد البلبلة في تاريخنا . والبلبلة من أخطر الأسلحة التي إنما يجردها العدو على العدو هدما له بانتساف القاعدة التي يتخذها من ماضيه ليقيم عليها حاضرْه .

وعودة الآن إلى ما كنا فيه من حديث «المعلقات»

في هذا النص نأتي إلى بدء آستقرار شخصية «**المعلقات**» وأصحابها عند الصورة التي بقيت لنا إلى عصرنا هذا . وقلت إنها تتفق مع الخبر المتحدر إلينا عن معاوية القائل بأن قصيدتي عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة كانتا معلقتين في الكعبة دهرا . وهو بهذا ينقض خبر المفضل وأبي عبيدة القائلين بأن قصيدتي النابغة والأعشَى هما اللتان كانتا معلقتين ، وليس قصيدتي الحارث وعنترة ، فعلى الصورة التي قدمها هنا آبن عبد ربه استقرت عند الأجيال اللاحقة شخصيات القصائد ، وشخصيات أصحابها .

على أنه بقي شيء من التفاوت بين افتتاحية «معلقة عنترة» عندنا وافتتاحيتها عنده . إذ أن نسخنا تجعل هذه الافتتاحية :

وهذا الخلاف في الافتتاحيات بيننا وبين الصدر الأول من الرواة واقع ، علته على الأرجح تقوم في الفرق بين ما كان متعارفا في رواية «المعلقات» قبل كشف مكتبة المناذرة وبين ما صارت إليه هذه الرواية بعد أن أصبحت مرتكزة على أثر جاهلي مدون في الجاهلية .

وقد يعترض على هذا بأن كشف هذه المكتبة يرجع إلى عصر يتقدم عصر المفضل وأبي عبيدة ، وهذا صحيح ولكننا يجب أن نذكر أمورا :

أولها ــ أن كشف هذه المكتبة انتهَى بملكيتها إلى الدولة الأموية ، على ما مر بنا في خبر سلف في بحثنا هذا . والأنتفاع بالمكتبة في مثل هذه الحالة يفيد منه أولا العاملون فيها ، ولا تتم الاستفادة للجميع منها إلا بعد أن ترتب ، وتبوب وتنظم وتسجل ، وهذا يقتضي زمانا طويلا . ثم إنه كانت هناك مشكلة أخرى هي مشكلة الخط الذي كتبت به هذه الآثار التي يرجع تدوينها إلى عصور الشعراء ، وهؤلاء كان منهم المتقدم في الزمان على غيره . ونحن نعرف الآن في وضوح أن الخط العربي كان قد خطا إلى التبسيط في مرحلة من مراحل تطوره سبقت الاسلام بعهد ليس ببعيد . وتلك المرحلة هي أقرب صور الخط العربي إلى الخط الذي بقي لنا إلى اليوم . أما سوابقها وفيها كتبت بعض هذه القصائد فقد أصبحت غريبة على من لم يحصلها ، ومن هنا كان لزاما على من جهل الخط القديم أن ينتظر حتَّى تنقل له القصائد إلى صورة الخط الجديد ، وقد اقتضَى هذا التحويل زمنا .

وقد قلت إن الانتفاع بالمكتبة كان متاحا لمن عمل فيها قبل غيره ، **ومن هؤلاء كان حماد الراوية** ، ولذلك توفر له من معرفة الشعر القديم عن أصوله الأصيلة ما لم يتوفر لسواه ، وكان يحصله قراءة من صحفه ، ولذلك رُمي «**بالتصحيف**» .

ويجب ألاَّ ننسَى ونحن ننظر في النصوص التي انحدرت إلينا مصورة لرأي المفضل وأصحابه أنها تتضمن في قَلْبها الإشارة إلى مخالفين لهم في الرأي الذي كانوا يقولون به . يرَى ذلك في قوله ، بعد أن عد «**أصحاب السُّمُط**» : «فمن زعم أن في السبعة شيئا لأحد غيرهم فقد أخطأ ، وخالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة» . فهي إشارة واضحة إلى أن جماعة أخرى كانت تقول في «المعلقات» السبع قولا يخالف

رأي المفضل ومن كان يعدُّهُم «أهل العلم والمعرفة» . وقد ترك لنا التاريخ بعض ما يكشف عن بعض هؤلاء متمثلا في الخبر القائل بأن حمادا إنما جعل من بين «المعلقات» السبع قصيدة الحارث ، وما كانت من بينها عند هؤلاء المخالفين له ، لأنه أراد أن يخدم بذلك مواليه من بكر . ولو ٱستقامت هذه العلة عند من جاء بعد عصر الصراع فتصدر الرواية لما وجدناهم يجمعون على جعل قصيدتي الحارث وعنترة بين المعلقات .

وهناك أثر غير هذا يشهد بأن حمادا كان يرَى غير رأي المفضل قدمه لنا التبريزي في عجالة تمهيدية قدمها بين يدي شرحه للقصائد العشر . فقال لمن أهداها إليه : «سألتني — أدام الله توفيقك — أن ألخص لك شرح القصائد السبع ، مع القصيدتين اللتين أضافهما إليها أبو جعفر أحمد بن محمد ابن إسماعيل النحوي : قصيدة النابغة الذبياني الدالية وقصيدة الأعشَى اللامية ...» الخ .

فهي شهادة من التبريزي بأن هاتين القصيدتين من إضافة أبي جعفر النحاس إلى «المعلقات» السبع المصطلح على كونها «معلقات» برواية حماد — كما نقل عن ٱبن النحاس . ونص ابن النحاس يثبت ذلك عملا وقولا على ما يأتي .

وعلى هذه السيرة مضت حياة المعلقات ، واستقرت لأصحابها .

الفصل العاشر

ابن النحاس : كشف وتغطية

وعدت في فصل سابق بالعودة إلى ٱبن النحاس في مكانه الذي يفرضه له منهج الكتاب لمعالجة ما جاء في **شرحه للمعلقات السبع**» عنها ، كاملا ، بعد أن استعرضت في السابق قسما منه ٱتصل بما قاله الرافعي عنه استخلاصا من حديث ساقه ٱبن خلكان والسيوطي ، وهنا أفي بوعدي .

مخطوطة ٱبن النحاس مودعة في دار الكتب المصرية تحت رقم (1565) أدب ، والنص الذي أثار هذا الصخب كله يقع في الورقة (145 — 146) ، فيقول ابن النحاس عند ختام شرحه للمعلقة السابعة :

«فهذا آخر **السبع المعلقات المشهورات** على ما رأيت عليه **أهل اللغة** يذهبون: منهم أبو الحسن بن كيسان».

«وليس لنا أن نعترض عليهم في هذا فنقول: في الشعر ما هو أجود من هذا، كما أنه ليس لنا أن نعترض على «**الألقاب**»، وإنما نؤديها على ما نقلت إلينا .....»

ورأيت من ذهب إلى أن **قصيدة** الأعشَى:

وَدِّعْ هُرَيْرَةَ إِنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلُ

وقصيدة النابغة وهي:

يَا دَارَ مَيَّةَ بِالْعَلْيَاءِ فَالسَّنَدِ

من هذه القصائد. وقد قلت: إن هذا لا يؤخذ بقياس. (أي بقياس عقلي يعين على رفع قصيدتين مما اتفق عليه «أهل اللغة»، وإحلال اثنتين أخريين محلهما اتفق عليهما هذا البعض الآخر، لأنها أخبار تتعذر المفاضلة بينها للخروج منها إلى حكم قاطع بإبعاد اثنتين واثبات اثنتين. والمعتمد في ذلك هو ما التقَى فيه أغلب الناس). ولذلك وجد من واجبه أن يستأنس بجانب آخر يبرر شرحه للقصيدتين إلحاقا «بالمعلقات السبع» مع أنهما ليستا منها. فقال:

«غير أنا رأينا **أكثر أهل اللغة** يذهبون إلى أن أشعر الجاهلية: امرؤ القيس وزهير والنابغة والأعشَى، إلا أبا عبيدة فإنه قد قال: أشعر الجاهلية امرؤ القيس وزهير والنابغة (أي أنه أخرجِ منهم الأعشَى) فحدانا قول أكثر أهل اللغة على إملاء قصيدة النابغة وقصيدة الأعشَى لتقديمهم إياهما، **وإنْ كانتا ليستا من القصائد السبع** عند أكثرهم».

«قال أبو جعفر (النحاس): **واختلفوا في جمع هذه القصائد السبع**، فقيل إن العرب كان **أكثرهم** يجتمعون بعكاظ ويتناشدون الأشعار، فإذا استحسن الملك القصيدة قال: علقوها وأثبتوها في خزانتي.»

«**وأما قول من قال: إنها علقت في الكعبة فلا يعلمه أحد من الرواة**».

«**وأصح ما قيل في هذا أن حماد الراوية لما رأَى زهد الناس في الشعر، جمع**

هذه السبع ، وحضهم عليها ، وقال لهم : هذه المشهورات . فسمين القصائد المشهورات لهذا» . فابن النحاس في نصه يجمع لها في تسميتها بين «**المعلقات**» و«**المشهورات**» السبع .

والنتائج التي نخرج إليها من هذا النص —كما تركه صاحبه— هي :

1 — أنها سبع قصائد ، وأنها تدعَى «**المعلقات**» ، وأن هذا هو لقبها الذيَ أطلقه عليها من آختاروها —على أي وجه من وجوه الاختيار— فقد ذكر أن الذين اتصلت به أخبارهم عن سبب جمعها قد اختلفوا فيه ،فمنهم من قال عن سبب أو أسباب غير هذا السبب الذي آثره هو وقدمه .

2 — أنه ليس لأحد بعدهم الحق في تبديل «**لقبها**» الذي لقبوها به ، ولا في نقصها أو الزيادة فيها على «السبع» ، أو إسباغ هذا اللقب على سواها .

3 — وليست تأتيها هذه الميزات من جمال قد انمازت به من غيرها ، فذلك نظر قد تختلف فيه الأجيال ، إلا أن هذا «**اللقب**» يبقَى لها منفردة به ، لا يشركها فيه غيرها ، لأن الذين اختاروها وحددوا شخصياتها هم الذين أسبغوا عليها هذا «**اللقب**» كما يسبغ الرجل على ابنه آسمه فهو محدد لشخصيته ، بل إن الأمر هنا ليتجاوز هذه المنزلة فليس لأحد الحق في أن يطلق هذا الاسم على غير من سُمِّي به ، لأنها لا تتكرر .

4 — وهي بعد **سبع بذاتها** ، قد اتفق على ذلك «**أهل اللغة**» منهم أبو الحسن بن كيسان أستاذ ابن النحاس .

على أنه إذا كان يثبت لها هذه كلها فإنه نبه إلى أنه قد رأَى من ذهب إلى أن قصيدتي النابغة والأعشَى اللتين ذكرناهما من «**هذه السبع**» ، ولكن هذه الطائفة لا يرجح عنده حكمها ، وهي بعد قلة ، ولذلك فإنه شرح أولا السبع القصائد التي ينعقد عليها شبه الإجماع ، لاعتباره إياها «**المعلقات**» الصحيحة ثم آثر تتميما للفائدة ، ووفاء لحق العلم أن يشرح القصيدتين الأخريين لأسباب جمالية أكثر منها تاريخية ، بعد أن نبه إلى أنهما ليستا من «المعلقات» .

وهذه الأحكام والأخبار تتعارض كل التعارض مع ما خرّجه الرافعي — اعتمادا على ابن النحاس أولا — إذ يقول : (تاريخ آداب العرب — 3 : 188) :

«ولم نر أحدا ممن يوثق بروايتهم وعلمهم أشار إلى هذا «التعليق» ، **ولا سمى تلك القصائد بهذا الاسم**» .

فهذا ابن النحاس معتمده لا يقف عند تلقيبها «**بالمعلقات**» بل يقف هذا «اللقب» عليها ، ويشير إلى من قالوا بالتعليق في الكعبة وإن عارضه .

وكل هذا يتساقط بإزاء نص ابن النحاس الذي يثبت على ما مر بنا أن «المعلقات» سبع بأعيانها وأصحابها وأن من الناس من قال بأنها «علقت بالكعبة» ، ولكنه لا يختار رأيهم ، وإنما يختار سببا لتسميتها «بالمعلقات» : «أن العرب كان أكثرهم يجتمعون بعكاظ ويتناشدون الأشعار فإذا استحسن الملك القصيدة قال : علقوها وأثبتوها في خزانتي» .

«**وأما قول من قال : إنها علقت في الكعبة فلا يعلمه أحد من الرواة**» . ومؤدى ذلك أن غير الرواة يقولون بهذا .

وعبارة ابن النحاس هنا فضفاضة ، ليس فيها الدقة الواعية التي يتميز بها التعبير النحوي الذي يصيب المعنَى الإصابة المباشرة ، ويخرج منه ما ليس من جنسه ، وينال بتحديد القاعدة جميع مفرداتها ، فإذا كان هناك ترجيح رَجَّح ، وإذا كان هناك احتمال قيام خارج على القاعدة صرح .

وابن النحاس نحويّ ، طريقته في التعبير طريقة النحاة ، وتدقيقه في تصويب العبارة إلى هدفها تدقيقهم ، فَمَا لَهُ هنا يلقي بالعبارة مطلقة متحررة من التزام معنًى محدد ، أو دلالة مقبولة ؟

فمن قال : إن **أكثر العرب** كانوا يجتمعون «بعكاظ» ؟ ومن ادَّعَى أن ملوكهم كانوا يجتمعون معهم هناك فيسمعون الشعر ، حتّى إذا أعجبت أحدهم القصيدة قال : علقوها وأثبتوها في خزانتي ؟

وإذا صح هذا جدلا ، وهو غير صحيح ، فما الذي جعل هذه «المعلقات» سبعا

فحسب ؟ وهل وقف اختيارهم عند هذه السبع ، في المواسم المتكررة في «عكاظ» في الجاهلية ؟ وما السر القائم وراء التوقف عندها ؟ فإنه لو لم يتحقق سبب للتوقف عند السبع لما جاز لها أن تحتكر لنفسها هذا اللقب ، ولأصبح كل شعر اجتمع في «**خزائن كتب الملوك الجاهليين**» «معلقات» . لكنه بهذا قد أثبت اختيار الملوك لهذه القصائد في الجاهلية ، ونفى بقوله هذا ما ذكر من أن حماداً جمعها للناس لما رأى زهدهم في الشعر.

وخزانة كتب المناذرة التي عثر عليها بالحيرة في أقبية القصر الأبيض يقول لنا عنها ابن جني :

«وأخبرنا السليل بن أحمد بن عيسَى الشيخ قال : حدثنا الخليل بن أسد النوشجاني قال : حدثني محمد بن يزيد بن رَبَّان ، قال أخبرني رجل عن حماد الراوية قال : أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب في الطنوج — قال : وهي الكراريس — ثم دفنها في قصره الأبيض . فلما كان المختار بن أبي عبيد قيل له : إن تحت القصر كنزا ، فاحتفره فأخرج تلك الأشعار . فمِنْ ثَمَّ أهلُ الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة» .

(ابن جني : الخصائص — 1 : 387)

فالشعر فيها من الكثرة بحيث صار به أهل الكوفة «أعلم بالشعر عامة من أهل البصرة» . وكلها تدخل في «المعلقات» إذا هي قُدِّمَ سببا لِجمعها هذا التعليل . وما بهذا قال أحد . وبذلك يصبح هذا التعليل غير مقبول لدعوتها بالمعلقات .

وابن عبد ربه صاحب العقد الفريد (المتوفَّى سنة 328هـ) ، وقد عاصره ابن النحاس (المتوفَّى سنة (338هـ) ، يقف سبب تسميتها «بالمعلقات» على «التعليق بالكعبة» ، ولا يشير إلى «تعليق خزائن الملوك» ، على حين جاء بعد ذلك ابن رشيق (المتوفَى سنة 456هـ) فيذكره بعد ذكره تعليقها بالكعبة ، كمعنى معجمي ذكره غيره .

ووقوع ابن رشيق عليه ، وعدم الإشارة إليه عند ابن عبد ربه ، يكاد يقطع بأنه من توجيهات ابن النحاس لمعنَى «التعليق بالكعبة» وصرفه جانبا آخر في محاولة

واعية لتغميضه . ولو أن آبن عبد ربه عثر عليه في مراجع قديمة لناقشه على الأقل أو أشار إليه .

وعندي أن آبن النحاس قد سعَى إلى القضاء على خبر «التعليق» بالكعبة بعد أن وجد ابن عبد ربه ينص عليه نصا قاطعا ، ويفصِّل فيه ، فعرف أن السكوت عن ذكر الخبر عند إخوانه من علماء العراق لم يئد الخبر ، ولم يصرف العلماء مثل آبن عبد ربه عنه . وكتاب ابن عبد ربه خزانة واسعة تنطوي على حقائق من التاريخ منقولة من كتب ضاعت أصولها ، وتضم من فصولها ما لا وجود له في غيرها من كتب التاريخ الباقية لنا ، كأخبار الخوارج والطالبيين وزياد والحجاج ، وبه أعاريض الشعر وأيام العرب مما لا يتهيأ العثور عليه في غيرها وفيه تلخيص لما جاء في كتب ابن الكلبي ، والأصمعي وأبي عبيدة وغيرهم ، وكلها ضاعت . وكان الكتاب قد نزل المشرق وقيل عنه العبارة المشهورة : بضاعتنا ردت إلينا . فأصبحت قضية «التعليق» به ماثلة أمام الناس ، ووجد آبن النحاس وأصحابه أنفسهم أمام ما كانوا قد ظنوا أنهم قد أوشكوا على قتله في المشرق ينتفض حيا من جديد ، وتدخل آبن النحاس بثقله العِلْمي ليغمض خبر «التعليق بالكعبة» ، فاختار أن يقطع نصف الطريق إلى الحقيقة ، فيعترف بآسم «المعلقات» وتاريخه ، وبكونه «لقبا» لهذه «السبع الطوال» أطلقه عليها «**أهل اللغة**» وهي عبارة تترجم لفظة «**العرب**» التي جاءت في عبارة المفضل الضبي عند حديثه عن «**السموط**» .

وحديثه هنا نقل تام في عبارة جديدة ، لحديث المفضل الضبي عن «**السموط**» استبدلت بها لفظة «المعلقات» ، لا يزيد ولا ينقص . وسأضع أمامك هنا عبارات الرجلين متقابلة لنعرف قدر اتحادهما :

عبارة المفضل	عبارة ابن النحاس
1 ـــ هؤلاء أصحاب **السبع الطوال**	1 ـــ هذا آخر **السبع** «**المعلقات**» **المشهورات**
2 ـــ التي تسميها **العرب** «السُّمُط»	2 ـــ على ما رأيت **أهل اللغة** يذهبون
3 ـــ **فمن زعم (معترضا) أن في**	3 ـــ **وليس لنا أن نعترض عليهم كما**

السبع شيئا لغيرهم فقد أخطأ وخالف ما أجمع عليه أهل العلم والمعرفة	**أنه ليس لنا أن نعترض في الألقاب ، وإنما نؤديها على ما نقلت إلينا** (والفعل هنا مبني للمجهول ، وليس ينقل مثل هذا الا عن «**أهل العلم والمعرفة**» **فهم** الذين تحمل عنهم هذه الأحكام)

ملاحظة : العبارات الموضوعة بين قوسين من عندي للشرح .

هي عبارات «المفضل» نفسها ، «**السُّمُط**» تقابلها «**المعلَّقات**» ، «**العرب**» يقابلها «**أهل اللغة**» ، «**السبع الطوال**» تقابلها «**السبع المشهورات**» .

لا اعتراض على «السبعة» ، أشخاصِها وأصحابِها عند المفضل ، ولا اعتراض على السبعة : أشخاصها وأصحابها عند ابن النحاس لأنها هي التي أطلق عليها أصحابها لقب «المعلقات» ، وليس **يملك** غيرهم تبديلها . وهي كذلك عند «المفضل» لأنها هكذا تركها «العرب» أهلها ، ومن قال غير ذلك فقد أخطأ وخالف ما **أجمع عليه أهل العلم والمعرفة** . وهي كذلك عند ابن النحاس ، **فليس لنا أن نعارض في** «**الألقاب**» وإنما نؤديها كما نقلها أصحاب الحق في نقلها والأمناء عليها .

لم يصنع ابن النحاس شيئا وراء تكرير عبارات المفضل ، وتأكيد محتواها الذهنى . ومن هذا نعرف أنها أحكام استقرت عندها العصور ، قبل ابن النحاس وبعده .

وليس يضير نص «المفضل» أنه لم يشر إلى «التعليق بالكعبة» **فهو** قريب عهد بشهرته وما يتردد في الأسماع عنه ، وما لا يزال يترامَى إليه من قول «معاوية» عن «التعليق» ، وما أحاط به الأمويون هذا التقليد من عناية ، وما اتصل بأثر منه عملهم في اختيار أمير منهم سبع معلقات ثوان على غرار عدد المعلقات الأولى ، وما بدّل عبد الملك ابن مروان منها وما أبقَى . وهو بعد لا ينسَى أنه منهمك في معركة حامية مع «حماد الراوية» حول اثنتين منها ، يرَى المفضل حسب الرواية المتناقلة أنهما للنابغة والأعشَى ، ويرَى حماد اتكاءً على وثائق مكتبة المناذرة التي انتهت إلى أن تصير ملكا للدولة الأموية ، وولاه «الوليد بن يزيد» أمانتها مع «جناد» هي وما

جمعت الدولة الأموية من كُتُبها ووثائقها في خزانتها الجامعة ، أنهما للحارث بن حلزة وعنترة ، وليستا للنابغة والأعشَى ، ولوجود هاتين القصيدتين ــ عند طائفة ــ بين «المعلقات» سبب سنأتي في سياق الكتاب إلى بيانه .

ورجل مشغول بهذا كله ، عارف لهذا كله في عصر يتصل به ويبتليه ، ليس بحاجة إلى أن ينبه الناس إلى ما هو عِلْمٌ متواتر بالمعلقات ، فيقول لهم إنها كانت معلقة في الكعبة مكتوبة بماء الذهب فوق القباطي المدرجة . إنما يؤديه إلى الأجيال القادمة المؤرخ **ابن الكلبي** العالم المؤرخ ابن العالم الموثّق ، فينتقل إلى ٱبن عبد ربه ، وهو يجمع كتابه «العقد الفريد» عن المشرق وعلم المشرق فيبقَى فيه بعد أن تبيد أصوله في المشرق .

كان ٱبن عبد ربه يكتب كتابه لأهل المغرب تعريفا جامعا وأمينا لعلم المشرق لأن أبناء بلاده في حاجة إليه ولم يكن يعيش معركة العراق في محتدم الصراع بين المدارس والفرق والأهواء فخرج التعبير عنه نقيا بعيدا عن الآثار المترتبة على العيش في أتون المعركة .

ولكن المعركة لا تقف فهي تواجهه عندما نزل بكتابه فيها بعد أن شعر أولئك الذين كانوا يريدون خنق الخبر بخطر كتابه الذي رحل إليهم ، وانتشر بينهم ، فصيّر كتمان الخبر والصمتْ عنه عبثا ، ومن هنا أصروا على مواجهته وانتدب لذلك ٱبن النحاس . وكان إنكار الخبر جملة عبثا آخر ، ومن هنا اختار ٱبن النحاس أن يلقاه في منتصف الطريق ، فاختار أن يقدم عن «المعلقات» ما استقر علمه عند «المفضل» ، على أن يبعث فيه الرأي الأخير فيما استقر عنده الرأي من صورها عند «حماد الراوية» اعتمادا على الوثائق الجاهلية الباقية في خزانة المناذرة القائمة بيَن يديه .

وليس في رأي «المفضل» إشارة إلى «التعليق على الكعبة» ، فأدى ابن النحاس الخبر إلى الناس على وجهه ، ولم يزد فيه . وقد شعر وهو يصنع ذلك بأنه حر في أن يختار لمواجهة خبر «التعليق» التوجيه الذي يصرفه به إلى منافسة الخبر ، فاختار معني مُعْجَمِيّاً عاما ، ثم أحب أن يزيده شيئا من التأييد بادعاء «**عدم علم الرواة**» به .

لكن هذا الاختيار لم يكن موفقا ، ثم زاده زعما استند فيه فعلا على عمل قام

به حماد الراوية من أنه كان صاحب الوثائق الجاهلية التي وجدت بينها «المعلقات الجاهلية الحقيقية» فقدمها إلى الناس ، وكان للعارفين منهم أن يتحققوا زعمه بالرجوع إلى وثائقه ، وقد تحققوه وصح عندهم فقضَى نهائيا على الخلاف الذي كان قائما بين مدرستين في «معلقتين» . وبذلك سقطت أسباب الخلاف عند جميع الأجيال التي جاءت بعد حماد إلى اليوم .

لم يكذب ابن النحاس الناس حين قال لهم : إن حمادا جمع القصائد السبع ، ودعاها «المشهورات» فهو صادق في الحدود التي بينتها . لكنه لم يكن أول جمع ، وإنما كان تصحيحا للصورة الأخيرة «للمعلقات» اعتمد على «الوثائق» الجاهلية التي بقيت في مكتبة المناذرة وقد صارت «مشهورات» لهذا ولأنها كانت شائعة بين الناس . ولكن كان على العبارة أن تذهب في الناس لتعمل عملها في مواجهة خبر «التعليق على الكعبة» . وٱبن النحاس من العلماء أصحاب الثقل الكبير ، فنقل الناقلون عنه الخبر ، وفهمه بعضهم حرفيا . فلخصه ٱبن الأنباري ، ونقله عن ابن الأنباري ياقوت في «معجم الأدباء» . واجتزأ ابن خلكان بشطر منه نقله الرافعي .

ولم يتنبه الجميع إلى أن شطر الخبر الأول الذي حاكَى فيه ٱبن النحاس أقوال «المفضل» عن «السُّمُوط» ينقض شطر الخبر الثاني الذي قدمه ٱبن النحاس من عنده .

فالخبر الأول إذن كان يتردد في آذان الأجيال من عهد المفضل حتَّى عهد ٱبن النحاس ، وتكرير ٱبن النحاس له دليل على صدق نسبته إلى «المفضل» ، فقد ورد في كتاب «الجمهرة» وصاحبه أسبق وجودا من ٱبن النحاس . (وقد جاء بعض الباحثين عن الجديد السطحي بفتوَى عرجاء ٱستظهر فيها أن «القرشي» صاحب الجمهرة كتبه في النصف الأول من القرن الخامس ، مستندا إلى إشارات تسللت إلى صلب الكتاب عن طريق بعض ناسخيه وجدها مرقومة بين سطوره أو على بعض حواشيه . وهي آفة للكتب مشهورة يعرفها من ابتلَى الكتب القديمة) .

والانفعال بمثل هذه الظاهرة المألوفة انخداع بتافه من الوقائع الملبسة يقوم له وينفيه «أسلوب الكتاب التأليفي الدال على عصره . فلتأريخ الأدب عندنا أساليب تتطور مع الزمن ، واصطلاحات قد تتنازل عنها العصور التالية ، وتصطنع غيرها

فتكون هذه الاصطلاحات المهملة في العصر المتأخر دليلا على عصر الكتاب المتقدم .

ثم يأتي مع هذه مناحي التأليف ومناهجه التي تتنقل بدورها مع تنقل العصور وحركتها ، واستقرار اللاحق منها على غير ما اتخذه السابق . ومنهج «القرشي» في هذا الباب لا شك قديم ، سابق لما جاء بعده في موضوعه .

ثم يأتي بعد هذين أن كتاب «الجمهرة» يذكر افتتاحات قصائد مشهورة ، كانت تأخذ بها أجيال سبقت عهد الانتفاع العام بمكتبة المناذرة ، وهي تجري فيها مجرَى «المفضل» ومدرسته . فلما اتسع الانتفاع بوثائق مكتبة المناذرة انتقلت أجيال الرواة إلى ترك تلك الافتتاحات والاستقرار عند غيرها ، وثبتت بذلك لها صورة لم تكن لها قبلها . ومن هذا القبيل اتخاذه مذهب «المفضل» في «المعلقات» فجعل فيها قصيدتين للنابغة والأعشَى ثم يأتي بعد هذه وقوف صاحب الكتاب عند جيل من العلماء يروي عنهم لا يتجاوزهم إلى أجيال جاءت بعدهم ولو أنه تأخر عنهم -لانتفع بهم .

ونظرة إلى *«التلحيقات» التي أضافها محقق «الجمهرة»* في هوامشها وفي أعقاب القصائد في النسخة المطبوعة أخيرا منها تترجم عن روايات قديمة اتبعها صاحب الكتاب ، ثم جاءت بعده أجيال اتسعت أمامها المصادر فوازنت وقارنت ، وردت الشعر إلى غير من ردهم إليه القرشي استنادا إلى مراجعه الأقدم . وأكثر من هذا أن اختلاف المخطوطات التي رجع إليها محقق الكتاب يكشف في غير غموض عن زيادات طرأت على أصل الكتاب تطوع بها نُسَّاخه .

تأريخ الكتاب يجب أن يعتمد فيه على هذه الأمور ، وهذه المعاني هي التي توقف عندها كل من حاول العثور على زمان «القرشي» صاحب كتاب «الجمهرة» .

فالكتاب قد داخلته شوائب أجنبية من خارجه ، جاءه أكثرها من اجتهادات قرائه ، ومن تغافل ناسخيه ، ومن حبهم زيادة الفائدة إلى الكتاب بإدراج اجتهاداتهم في نصه ، وكلها تبرأ من الكتاب روحا وجسدا .

فالغفلة عن هذه كلها ، ومحاولة إرجاع تاريخ الكتاب وصاحبه إلى تاريخ مُعْجَم لغوي أو اسم كتاب من كتب الأدب أندس إلى صلب الكتاب من هامشه

أو تعقيب تطوع بتقديمه قارئ ، عمل اقتحامي يقدم عليه من لا يفحص الكتاب ، ومن لا يتذوق جو مفاهيمه .

والرجل الذي يقدم على إلغاء المصدر الصناعي في العربية حبا في التعالم ، مستطيع أن يخبط في مثل هذه المتاهات إذا هو لم يجد من يشكمه .

كتاب أبي الخطاب القرشي من غير شك كتاب قديم عبر إلينا بحرا عبابا مصطخبا من المصادرة للقديم في العصر العباسي المتأخر ، ومن حسن حظ الكتاب أن صاحبه لم يكن مشهورا كغيره ، فشق الكتاب إلينا طريقه وأعداء القديم في غفلة عنه .

ولذلك جاء منهجه ، وترتيبه ، ومحتواه ، وتقسيمه ورواياته الشعر مغايرة تمام المغايرة للكتب التي جاءت بعده في مثل موضوعه . فهو طراز عصر وحده ، يمثل اهتماماته ، وطريقته في التأليف .

وما جاء فيه عن «المفضل» في موضوع «السموط» — بصرف النظر عن تاريخ الكتاب — وانتحاء ابن النحاس نحوه ، ونقله بعبارته التي لم تزد عليه شيئا ، يدل على اتفاق الأجيال التي تلاحقت بين الكاتبين على حقيقة ما جاء فيهما .

فهي أحكام قديمة قد وافق عليها المفضل . والمفضل معاصر لحماد ، وهو مثله من مدرسة الكوفة الراسخة القدم في رواية الشعر القديم . وهو خصم لحماد ، قد انتقلت إلينا آراؤه فيه .

فالمفضل إذا حدثنا عن «السموط» باعتبارها «السبع الطوال» عددا ووصفا ، وكان حديثه في هذا — على ما مر بنا — قاطعا بأنها من اختيارات «**العرب**» لم يختلفوا فيها ، ومن خالفهم فقد أخطأ . لم يهزل ، وكان حديثه في هذا قاطعا في الجزم بأنها ليست من «اختيارات» حماد . فحماد أولا مولًى وليس من العرب ، وحماد عند «المفضل» أبعد الناس من ارتقاء هذا المرتقَى ، وحماد — مهما قيل في سعة روايته للشعر — لم يكن بحيث يقدّم للناس من اختياراته سبع قصائد ، ويقول لهم — بعد هذا — : إنها «المشهورات» فيطبق الناس على تصديقه هذا التصديق الذي تابعته العصور كلها كأنه عمل مقدس . وابن النحاس بشطر قوله الأول ينقض شطر قوله

الثاني ، فهما متعارضان لا يلتقيان . فما كان «المفضل» وهو العربي الراوية ليحرم على نفسه الاختيار ويسمح به لحماد المولى ، غير العربي .

وما تجاوز عمل حماد في هذا الجمع ــ بدليل من كل ما مر بنا من الأخبار والنصوص من أنها كانت مجموعة متداولة بين الناس من قبل حماد ــ تقديم نصوصِها ، مستقيا إياها من الوثائق الباقية المكتوبة في مكتبة المناذرة ، وهي التي كان يتولّى هو وَجُناد أمانتها فيما كلفهما بالأمانة عليه الوليد بن يزيد الخليفة الأموى والشاعر المشهور . وما من شك في أن روايتي المفضل وحماد «للمعلقات» كانتا معروفتين ، وكانت رواية حماد أشيعهما بين الناس ، أما رواية «المفضل» فكانت أشيع لدَى العلماء بحكم توثيقاتهم التي يتبادلونها ، فلما وجد حماد توثيقه بنصوص مكتبة المناذرة ، وصفها بأنها «الأشهر» .

فآبن النحاس حين يتقدم إلى الناس بالحديث عن جمع حماد الراوية هذه «المعلقات السبع» لا يكذب ولكنه كان يرجو أن يغلب عليهم الوهم فيفهموا أن «الجمع» جاء منه مبادرة فيضعف هذا الظن خبر «التعليق في الكعبة» : وهو ما كانت تسعَى إلى تحقيقه هذه المدرسة من شراح الشعر الجاهلي .

كان دور ابن النحاس وأصحابه : دور الطاردين لكل خبر جاهلي يمكن أن يأنس منه أصحاب الشكوك ، وضعاف الإيمان منفذا إلى إثارة الشبهات في أي جانب من جوانب العقيدة ، ومعقد الشبهة هنا هو التفريق بين «**الوحي الآلهي**» ، «**والإلهام الشعري**» . وقد تحدثت عن ذلك في مكان سبق من هذا الكتاب ، وفي كِتابَيْ «المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين» ، «والمعلقة العربية الأولى» .

الفصل الحادي عشر
رصد تحرك تاريخ المعلقات

والملاحظ في تاريخ تحرك «قضية المعلقات» على الزمان والمكان أنها مرت بمراحل نستطيع الآن أن نجملها كما يلي :

ا) المرحلة الأولى :

1 — القرآن الكريم يسجل ظاهرة اعتقاد الجاهليين بالوحي الشعري ، ويؤكدها ، ويعزوها إلى غيب تلم به الشياطين أو خبر يسترقون إليه السمع من الملائكة وهم يتحدثون به في السماء الأولى ، فيحملونه إلى الشعراء مخلوطا بالباطل . لكن الجاهليين كانوا يظنون وَحيَّ الشاعر مَلَكا . ومن هنا راحوا يقدسون الشعر . ولما جاءهم القرآن راحوا يقولون للنبي إنه شاعر ، أي أنه يتلقَّى وحيه من حيث يتلقى الشعراء وحيهم . فنفَى القرآن ذلك ، وقدم لهم في سورة (النجم) ما صوَّر «جبريل» وهو هابط بين السماء والأرض حاملا نور الوحي إلى الرسول :

«إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوَ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى» .

وإبعادا لشبهة أن يكون هذا الذي تنزل بالوحي من السماء على الرسول شيطانا مثلَ شياطين الشعراء تَلَتِ الآيات السابقة آياتٌ أُخرَى بينت أن النبي قد رآه في السماء السابعة في ليلة الإسراء به إلى السماء . والشياطين لا تكون في السموات . فيقول جل من قائل :

«وَلَقَدْ رَآهُ نَزلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ المُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ المَأْوَى»

أي في السماء السابعة في ليلة الاسراء .

فليس في تقديس الجاهليين للشعر باعتباره وَحْياً تحمله إلى صاحبه قوة غيبية شك . وعليه فلا غرابة في أن يلجأوا إلى قصائد منه ارتقت في نفوس خاصتهم إلى المنزلة العليا عندهم فيعلقوها في الكعبة : قدس أقداسهم .

وعمرو بن هند ملك الحيرة حين سمع قصيدة «الحارث بن حلزة» فانفعل بها ذلك الانفعال الذي أَنساه برص (الحارث) ، فأمر ، فصارت ترفع الستور بينهما حتَّى خالطه ، لا يخشَى أن يعديه مرضُه ، أمره أن لا ينشد قصيدته إلا متوضئا . والوضوء استعداد للدخول على صلاة ، هل كان ذلك من الملك الجبار إلا تقديسا للشعر الملهم؟ ثم كان أن وجدنا هذه القصيدة بين «المعلقات» .

2 — شهادة معاوية التي تقدمت بأن «قصيدة الحارث بن حلزة هذه ،

وقصيدة عمرو بن كلثوم بقيتا «**معلقتين**» بالكعبة دهرا» .

وكلتا القصيدتين قد ثبتتا في «المعلقات» على الرغم من خلاف طائفة من العلماء من أبرزهم «المفضل» وانتهَى الناس إلى إهمال روايتهم بعد أن أخرج «حماد الراوية» أصول المعلقات من مكتبة المناذرة ، فثبتت صحتها بالدليل الخطِّي المعاصر ، وصَدَّقَتْ رواية معاوية ، وأيدت خبر أمر الملك المنذري عمرو بن هند وأمره للحارث بتقديس قصيدته ، وكان هذا ترشيحا من الملك العربي لتعليق القصيدة ، ولم يكن أمرا منه بتعليقها ، إذ أن «التعليق» كان طقسا دينيا تتقدمه عمليات لابد أن تستوفي حتَّى تصير القصيدة «**معلقة**» ، وسنأتي إلى بيانها .

3 — أمر مَن استظهرتُ أنه «يزيد بن معاوية» باختيار سبع **معلقات ثواني** قياسا على «**المعلقات الأولى**» .

4 — إبدال الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان أربعا من «المعلقات الأولى» بأربع أخرى .

5 — كشف مكتبة المناذرة تحت القصر الأبيض في الحيرة ، وفيها ما جمعوه من الشعر الجاهلي ومن بينه «المعلقات» ، وأثر هذا الكشف يظهر بعد ذلك في الحسم في الخلاف الذي كان قائما بين مدرستين من رواة الشعر الجاهلي على رأس إحداهما «المفضل» وعلى رأس ثانيتهما «حماد» .

6 — المفضل وحماد وابن الكلبي وما تركوا من آثار وأخبار حول «المعلقات» . فالمفضل يحتفظ لها بلقبها الجاهلي ، وهو «**السُّمُط**» وحماد يبعث اسم «المعلقات» . ويقف على رأس المدرسة التي كانت تتناقل الرواية الأشهر «للمعلقات» وكانت هي المتناقلة بين الناس ، الشائعة فيهم ، ومن هنا يأتي وصفه لسبعته التي قدمها للناس «**بالمشهورات**» . والمفضل يقف على رأس مدرسة العلماء التي تتناقل رواية «المعلقات» عن طريق أجيال رواة الشعر الجاهلي الذين سبقوهم ، ويصرون على أنهم هم أهل العلم الذين يقدمون للناس «المعلقات» كما اختارها أهلها «**العرب**» الجاهليون أنفسهم ، وليس لأحد من المتأخرين أن يزيد عليها أو ينقصها أو يبدل واحدة بغيرها ، حتَّى لو اشتهرت روايته وشاعت بين الناس ، فما عندهم هو الصحيح كله ، وما عند المدرسة الأخرى مخالف لما تراووه هم عن «العرب» وهو خطأهم .

لكن التاريخ يأتي فيقف بوثائقه في صف المدرسة التي كان فيها حماد ، ومن يومها تستقر شخصيات «المعلقات» وهوية أصحابها ، وتأخذ الرواية الثانية في الضعف حتَّى يزول معها اسم «السموط» ويبقَى اسم «المعلقات» .

وهذه الأخبار الفردية ، وهذه التقلبات «بالمعلقات» اسما ، وذواتٍ لم تكن تدور في السر أو في خفاء عن الناس ، وإنما كانت عمليات علنية يبسطها الأساتذة لطلبتهم ، والمتحاورون فيها بينهم في موضوع يعرفه الخاص والعام ، فلا حاجة لأصحاب الخلاف إلى التوقف ليقولوا للناس ، إن ما نقوله الآن وتعلمون أنتم منه ما تعلمون يدور حول «المعلقات» التي كانت تعلق حول الكعبة . إذ أن الكل يعرفون هذا فالمعارك والتقلبات كلها تدور به ويكون من الابتذال النص عليه .

وهنا يأتي دور آبن الكلبي – الذي تكالب الطفيليون على التاريخ عليه عضا ونهشا ، وهم يأخذون عنه نصف التاريخ العربي جاهليه واسلاميه ، لأنهم يثقون أنه وإن خالفهم فإنه يستقي علمه من مصادر وثيقة من بينها المكتبات القديمة الباقية عن الجاهليين والقدماء – يأتي دور ابن الكلبي المؤرخ الذي عليه أن يؤدي إلى الأجيال القادمة تاريخها ، فيحمل إليهم خبر «التعليق» بالكعبة ، لا خالقا له ولا مبتكرا ، ولكنه ناقل له عن محيطه الذي عاش فيه ، فهو رجل يقرأ الوثائق القديمة في أصولها ، ومن أجل ذلك كان ينقل عنه الناقلون في ثقة ولو كرهوا . (انظر ما كتبته عن آبن الكلبي المؤرخ في كتاب : المدخل من ص 88 حتَّى ص 96) .

وهذا الذي وصفته في الفقرة السابقة من شيوع خبر المعلقات ، وتناقل الأجيال لها هو الذي يدعى «التواتر» العام الذي ينقل فيه معظم الناس إلى معظم الناس الخبر ، فالجمهور هو الحارس عليه ، والعلماء هم الضابطون لحدوده ، الحابسون للخيال أن ينحرف به عن الحقيقة . وهذا «التواتر» هو الذي تشير إليه عبارة أبي البركات كمال الدين آبن الأنباري : «ولم يثبت ما قاله الناس من أنها كانت معلقة على الكعبة» يريد ابن النحاس

وهذه المرحلة التي رتبنا خطوات تحرك «الخبر» فيها هي المرحلة الأولى ونستطيع أن ندعوها : **مرحلة إثبات المحيط وإثبات التاريخ لخبر المعلقات والتعليق** .

ب) المرحلة الثانية :

وهي مرحلة الصمت عن الخبر وعن الاسم الا ما أفلت من هذا الحصار صدفة ، مع اتصال الاهتمام «بالمعلقات» والاشارة إلى أصحابها ، والميل إلى التعفية على القسم الأهم من حياتهم وأدوارهم في الحياة الجاهلية ، وأثرهمُ في التاريخ الجاهلي ، لا يستبقون من هذه إلا ما أشبه النكتة التي خالوها – فيما أظن – مشوقة لقراءة شعرهم ، وهي في الغالب غير موفقة ، مثل قصة «دارة جلجل» وقصة «المتجردة» ، وإلا هذه الأخبار التافهة التي أداروها حول حياة آمرئ القيس ، ولبيد ، وطرفة ، وغيرهم ، ومنها السمج ، وتركوا – الا القليل منهم – أهم ما يصل شعر هؤلاء الشعراء بالحياة العربية التي كانت في العصر الجاهلي الأخير تغلي غليان القدر على النار الحامية.

وانصرفوا عن التاريخ المفسر لأشعار الشعراء إلى ألفاظ الشعر يقدمونها – في أغلب الحالات – أجسادا باردة ، مجردة من الروح ، فعاش الشعر لذلك في فراغ موحش ، ولو قدموه في ظل تاريخ أصحابه لأنار واستضاء.

على أننا لا نستطيع أن نجحد جهودهم العظيمة في خدمتهم هذه الأشعار بشرحها ، وتفسيرها ، وتحقيقها ، وجمعها ، والحفاظ عليها ، وخدمتهم «العربية» في ذلك خدمة لم يرتق قوم غير العرب في خدمة لغاتهم الخاصة مرتقاها . فهم من خلال الاندماج في هذه الآثار العربية لم يتركوا جانبا من الجوانب التي يمكن أن تدرس منها اللغات إلا طرقوه ، وفتحوا فيه فتوحات ، جاء بعدهم علماء اللغات الأخرى فطرقوها ، فلم يزيدوا فيها شيئا إلا ما أعانت الآلة على تحقيقه ، وهو جانب تشريحي لا تفيد منه حقيقة اللغات الكثير.

والأسماء التي قدموها «للمعلقات» في هذه المرحلة الانتقالية استخرجت من الصفات التي وصف بها أبناء المرحلة السابقة تلك القصائد مثل «السبع الطوال» ، و«المشهورات» و«الجاهليات».

وقد يقع اسم «المعلقة» على الواحدة منها أحيانا صدفة ، لكن التمادي في غمرِه والتعفية عليه ، تلمح عند مقارنته بالعهد السابق.

وليس يقف الأمر في هذا عند شراح «المعلقات» ولكنه يتجاوزهم إلى كتب ترجمات الأدباء فابن الأنباري كمال الدين بن عبد الرحمن صاحب «نزهة الألباء» إذا جاء إلى كتاب «ابن النحاس» دعاه «شرح السبع الطوال» مع أن ابن النحاس سمى كتابه : «شرح المعلقات السبع» . هذا وابن الأنباري مات سنة 577هـ ، وابن النحاس مات سنة 338هـ . أما ابن خلكان وهو الذي يأتي بعد ابن الأنباري (توفي سنة 681هـ) فيدعوها «شرح المعلقات السبع» .

ومن الظاهرات الدالة على الضيق باسم «المعلقات» في هذه المرحلة أن تجد الخطيب التبريزي شارح القصائد العشر — وهو الذي يأخذ من ابن النحاس موضوع كتابه ، ويستعين بشرحه للمعلقات السبع والقصيدتين اللتين ألحقهما ابن النحاس بها ، لا يشير إلى اسم كتاب «المعلقات السبع» من قريب أو بعيد . وهو إذا جاء إلى تقديم كتابه إلى من طلب منه كتابته قال :

«سألتني أدام الله توفيقك أن ألخص لك «**شرح القصائد السبع**» مع القصيدتين اللتين أضافهما إليها أبو جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل النحوي : قصيدة النابغة الذبياني الدالية ..... الخ»

فيتغاضى عن تسمية ابن النحاس القصائد «بالمعلقات» وتنبيه ابن النحاس البارز إلى هذا اللقب ، وما أداره به من رأي ارتآه . وما أتاه هذا من جهل بالاسم ، ولا لأن ابن النحاس يقول بالتعليق على الكعبة ، ولا لأنه هو الذي ابتكر لها هذا اللقب ، فأقوال ابن النحاس في هذا تفيد قدم اللقب ، وتفيد تقدمه على عصر ابن النحاس ، وترده إلى «أهل اللغة» ، وهي ترديد لما قال به «المفضل الضبي» ، أي أنها معارف سابقة للعهد الذي كان فيه كل هؤلاء الشراح والمؤرخون يتناسونها ، ويضعون مكانها عبارة «السبع الطوال» وغيرها مما آثروه كراهة منهم للتذكير «بالتعليق» .

لم يكن إهمال اسم «المعلقات» إذن دليلا على الجهل بالاسم ، ولكنه جاء عمدا وقصدا من أهل هذه المرحلة إلى **إماتة اللقب** .

على أن هذا كان في المشرق وحده ، أما الأندلس ، وفي إفريقية فكانت التسمية «بالمعلقات» ماضية في طريقها الطبيعي ، لا تجد هذه الحساسية الدينية التي

كانت تطاردها في المشرق .

فآبن عبد ربه (246 ــ 328هـ) يتحدث عن «المعلقات» حديثه الوافي بالحاجة ، وعن «التعليق» دون تحرج ، وابن رشيق (390 ــ 456هـ) يتحدث عنها تفصيلا ، ثم ينقل الفتوَى التي أفتاها ابن النحاس لأول مرة في تفسير كلمة «المعلقات» تفسيرا معجميا دون أن يعلق عليها .

ونحن من هذه المتابعة أمام حركة على المكان وأما الزمان :

في العهد الأول كان الحديث عن «المعلقات» صريحا ، وكذلك عن «التعليق» .

وفي العهد الثاني أطبق الصمت على اسم «المعلقات» و«التعليق» وكان ذلك في المشرق ، وخاصة منه بالعراق ، ولكن كلما تحركنا نحو الغرب راح «اللقب» يسفر من جديد ، فنجده عند ابن النحاس .

وابن النحاس في هذا يُفيض في إرجاع «اللقب» إلى مطلقيه ، فلا تجد محيصا من القول بأن هؤلاء وحدهم هم أصحاب الحق في هذا الإطلاق ، لا يشركهم فيه سواهم ، وعنده أن هؤلاء هم «أهل اللغة» فتجد نفسك معه بازاء أقوال «المفضلْ» يؤديها إليك ابن النحاس بعبارته . وقد فصلت القول في هذا . ومعنَى هذا أن أقوال ابن النحاس إنما جاءت صدىً لما كانت تتجاوب به الأجيال في عهد «المفضل» ومن قبله .

على أن ابن النحاس يحاول نفي «التعليق» بالكعبة اتكاء على معنىً من معاني لفظة «التعليق» في المعجم فلا يصنع شيئا ، ثم يوهم برد الجمع أصالة إلى «حماد» فترَى التناقض بين شطر قوله الأول ، وشطره الثاني مسقطا لزعمه وفتواه .

الفصل الثاني عشر

آبن الأنباري (271 – 328)

وفي العصر الذي عاش فيه آبن عبد ربه عالم آخر شرح المعلقات السبع ، وهو أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (271 ــ 328هـ)، ويدعو آبن خلكان وغيره من

مؤرخيه كتابه في هذا «**بالجاهليات**» . وليس يقبل هذا الاسم العام في دلالته إلا أن تكون شهرة هذه «**القصائد السبع**» في عصر ٱبن الأنباري قد بلغت من الثبات مبلغا يجعلها عند الناس في مكان لا يرتقي إليه سواها من القصائد الجاهلية ، حتَّى تستأثر بالأسم العام فكأن لا جاهلي سواها . وما كان يمكنها أن تفيد ذلك إلا بناء على ميزة تاريخية ، ثبتت لها وعرفت بها حتَّى وضعت بها هذا الموضع وليس يأتيها هذا من كون حماد الراوية قد ٱختارها ، إنما يأتيها من مكانتها التي وضعها فيها العرب ، ودعوها من أجلها «**السموط**» ولم يدعوا بهذا الأسم سواها .

والملاحظ أنها مع هذا الاستقرار في عددها ، وبشخصيتها قد ٱستقر عليها في هذه المرحلة ٱسم «**المعلقات**» ، وتنوسي ٱسمها الأول ، وهو «**السُّمُط**» ، أو «**السموط**» . وما ٱختير لها هذا الأسم إلا لأنه أصبح أدل بنفسه على الحدث التاريخي الذي أبرز هذه القصائد : ألا وهو «تعليقها على الكعبة» .

وقد ٱختارت جماعة من شراح هذه القصائد أو ممن تعرضوا لذكر هذه الشروح في التأريخ لها أو لأصحابها ، ٱختارت هذه الجماعة لها ٱسما أساغته ، وفضلته على غيره لسبب أو لآخر ، ولكن هذه الأسماء لم تخرج بها إلى مفاهيم مناقضة لفكرة «التعليق» التي كانت دائما تكمن وراء هذه التسميات ، بٱعتبارها مفاهيم تاريخية ملازمة لأي من هذه الأسماء التي ٱختاروها .

وكثيرا ما تكون هذه الأسماء لكتبهم من ٱختيار سواهم ممن تعرضوا لذكر كتبهم من بعدهم ، ممن جاءوا في العصر الثاني الذي غلب فيه على هذه القصائد ٱسم «المعلقات» ، بعد أن أُميت ٱسمها الأول ، وهو «السموط» ، وذلك لما قلته من إفادة كلمة «المعلقات» وضع القصائد التاريخي .

فمن جاء قبل هذا العصر الثاني اختار لها اسم «الطوال» أو «الجاهليات» أو «السموط» أو أي علم أنس منه الدلالة على حقيقة هذه القصائد المشهورة المعروفة عند الناس بكل ما يتعلق بسيرتها عند ذكرها تحت أي الأسماء التي اختاروها لها .

وقد رأينا أن عصر ٱبن قتيبة ــ وهو عصر ٱبن الأنباري ــ كان فيه قد ظهر بقوة التحول عن الأسماء الأولى إلى التسمية التي لزمت القصائد السبع بعد هذا العصر .

والمتابع لهذه السلسلة التاريخية التي عبرتها «المعلقات» إلينا لابد أن يلاحظ نوعا من التحرج بذكر قصة «التعليق» ، وهو على هذا أوضح عند من تعرض لهذه القصائد بالشرح أو غيره ، إذا كان من علماء الدين ، الذين بذلوا زهرة أعمارهم في خدمة القرآن والحديث ، ثم جاءت خدمتهم «للمعلقات» تتمما لدراساتهم اللغوية التي كانت بدورها وصلة لخدمة هذه الأصول الدينية التي ركزوا حولها أخصب جهودهم . ونظرة عابرة إلى الآثار التي تركها لنا هؤلاء الأعلام بأسمائها أو بذاتها تكشف في وضوح عن هذه الحقيقة ، فكأن إحساسهم الديني المرهف كان يجنح بهم عن إحياء ذكرَى هذه التقاليد التي كانت تلبس بالرجس الكعبة المكرمة .

وقد اخترت لفظة «التحرج» لأدائها التام للصورة الحقيقية التي تركها لنا هؤلاء العلماء . ليس بين ما تركه هؤلاء العلماء كلمة واحدة صريحة تكشف عن معارضتهم لقصة «التعليق» أو لخبره . كل ما جاء عنهم نوع من الإغفال لذكره . وهذا الإغفال يمكن صرف علته إلى أسباب تخرج عن نطاق رفض خبر «التعليق» . وقد قدمت منها هنا ، ومن قبل ، ما قدمت .

أبعد ما وقع منهم هو هذا الخبر الذي ينهيه إلينا عبد الرحمان بن الأنباري أبو البركات في كتابه (نزهة الألباء) نقلا عن ٱبن النحاس الذي قال فيه : «إن حمادا جمع السبع الطوال» ثم تأتي بعد هذه العبارة أخرى منفصلة عنها وهي : ولم يُثْبِت ما ذكره الناس من أنها كانت معلقة على الكعبة» فليس فيما تركه القدماء لنا نص واحد قاطع في الدلالة على الاعتراض . وهذا يقع مقابله الأخبار المثبتة للخبر متصلة من أقدم العصور حتَّى عصرنا هذا . وقد جاء الرافعي في هذا الزمان الأخير إلى نفي خبر التعليق — وهو كذلك من المشتغلين بالدراسات الدينية يحرجه الخبر كما أحرج سابقيه — بانيا النفي على قاعدة من النص الدائر حول ٱبن النحاس ، باترا لأخبار غيره ، مثيرا الشكوك المجرِّحة «**لابن الكلبي**» ، مدعيا عليه ما لم يدَّعه عليه أحد من السابقين إلا من كانوا من قبيل الرافعي نفسه في إيمانه بالمعجزة .

وبهذه الإبرة الكليلة الواهنة أراد أن ينقض جبلا من الوقائع والأخبار التاريخية . كنت كلما مضيت قدما في قراءة ٱعتراضاته ، وتأويلاته أقوال السابقين ، ثم ما زاد على هذا من بتره النصوص وتحريفها وصولا إلى مأرب يتعذر الوصول إليه ، شعرت

بالرجل وهو يسعَى في بناء هرم مقلوب يقوم على رأسه ، وهذا الرأس مكون من إبرة صنعها من الهواء .

للرجل إيمانه الذي لا نعترضه فيه ، ولكن ليس له حق نقض التاريخ وإقامة البلبلة لتحويل ايمان غيره إلى نوع ايمانه . ثم جاء من بعده قوم يعيشون بإثارة الجلبة والصخب ، وبما جاءهم من غيرهم . فتابعوه مكابرة وجهلا وارتزاقا .

ليس في القديم اعتراض واحد على خبر «التعليق» . و«التعليق» لم يكن وحده تقليدا منتزعا من حاضره ، مقطوعا عن غيره من تقاليد الشعب الذي ابتدعه وعايشه ، وإنما كان طقسا دينيا يدخل في إطار واقع ديني كبير كان يملأ حياة العرب قبل الإسلام ، ويؤلف بمجموعه وتفاصيله ذلك الوجود الاعتقادي الرحب الذي لابد أن يوجد لتعيش فيه الشعوب .

بل إن هذا الوجود الاعتقادي ، الذي أراد علماء الدين أن يمحوه محوا تاما ، وأن يحلوا محله فراغا غير طبيعي مقدودا على غير مثال في تاريخ حياة شعوب الدنيا كلها ، قد فرض نفسه في الإسلام فرضا لم يكن منه بد ، مادام الشعب الواحد يمضي في وجوده وحياته متصل الحاضر بالماضي ، غير مقتلع الجذور من تربة أرضه .

لقد كان هؤلاء العلماء أذكياء ، غير بلهاء ، وهم من أجل هذا سكتوا عن اعتراض الخبر – على كرههم له – لأنه كان من القوة والثبات في حياة الناس بحيث يصبح التصدي له بالنفي مهزلة في مواجهة الواقع .

وهذه «الأسماء» التي يريد أصحابنا اليوم أن يتخذوها تكئة للاعتراض على خبر «التعليق» مع عدم إفادتها الاعتراض ، على ما بينت ، كثير منها لا يسأل عنه صاحب الكتاب . والمثل على هذا حاضر في كتبهم نفسها .

فابن النحاس الذي يتخذونه أول مستند لتخبطاتهم يذكر أربعة من مؤرخيه على الأقل ان اسم كتابه هو «**شرح المعلقات السبع**» .

يقول بهذا ابن خلكان ، والسيوطي ، وحاجي خليفة ، وجورج زيدان .

وابن الأنباري يقدم مؤرخوه كتابه تحت أسماء مختلفة ، فيقدمه ابن النديم

باسم : «السبع الطوال» ، ويسميه الخطيب البغدادي «الجاهليات» ، ويدعوه صاحب نزهة الألباب «السبع الطوال» ، ويسميه ياقوت «شرح الجاهليات» ، ويقول عنه ٱبن خلكان : «الجاهليات» . فتختلف التسميات والكتاب واحد . ولو أن صاحب الكتاب كان قد ٱختار له ٱسما بعيّنه ٱنتهَى إلى هؤلاء ما انفتح أمامهم باب التصرف في التسمية . وبذلك يكون ٱعتماد الاعتراض على هذه الأسماء لا يفيد في تخريج دلالة منها على رأي صاحب الكتاب في «التعليق» أو عدمه . هذا مع بقاء ما قلته فيها من أنها باشتهارها اسما مطلقا على المعلقات لا تفيد إبراءها من «التعليق» .

الفصل الثالث عشر

ابن رشيق

بعد ٱبن الأنباري وٱبن النحاس يمضي بنا السير إلى ٱبن رشيق صاحب «العمدة» . وقد ولد في سنة تسعين وثلاثمائة ، ومات سنة ست وخمسين وأربعمائة . فأغلب نشاطه العلمي يقع في النصف الأول من القرن الخامس الهجري . وقد رأينا أنه في القرنين الثالث والرابع كانت تسمية هذه القصائد «بالمعلقات» قد أخذت في الثبات والاستقرار ، بعد فترة الانتقال عن التسمية الأولى . فإذا جئنا إلى الحديث عنها عند ٱبن رشيق لم نجد إلا «**المعلقات**» ٱسما لها ، كما نجد تفصيلا في الخبر الذي قدمه ٱبن عبد ربه .

فيقول ٱبن رشيق : (العمدة — 1 : 96)

«وكانت المعلقات تسمَّى **المذهبات** ، وذلك لأنها اختيرت من سائر الشعر فكتبت في القباطي بماء الذهب وعلقت على الكعبة . فلذلك يقال : مذهبة فلان ، إذا كانت أجود شعره .

ذكر ذلك غير واحد من العلماء .

وقيل : بل كان الملك إذا استجيدت قصيدة الشاعر يقول : علقوا لنا هذه ، لتكون في خزانته .

فأما أن الملك كان يعلق في خزانته نفائس ما ينتجه الفكر في عصره ، وما لم يكن قد هيئ لأسلافه تحصيله من قبله ثم هيئ له ، فهذه مسألة قد جاءتنا عليها جميع الإشارات الباقية . وقد قدمت النص الذي أتانا عن طريق ابن سلام وغيره ، والمفيد كشف خزانة كتب المناذرة تحت القصر الأبيض بالكوفة في السنة التي حكمها فيها المختار بن أبي عبيد الثقفي ، وكيف أنها صارت إلى بني مروان أو ماصار منها . فالتعليق هنا عام لكل ما حفظه هؤلاء الملوك في خزانة كتبهم ، فإذا كان انتباه ابن سلام هنا كان إلى الشعر ، فإن الشعر لم يكن وحده يؤلف مكتبة المناذرة . إنما كان المناذرة ملوكا عظاما يحكمون مملكة منظمة متحضرة ، تقوم على كرسي مملكة سابقة قد سبقت إلى تأليف المكتبات من أقدم عصور التاريخ . وقد آن الأوان لنتنازل عن الفكرة السخيفة التي تأبَى إلا أن تجعل كل دولة عربية سبقت الإسلام مجتمعا بدويا لا علاقة له بالحضارة من قريب أو بعيد .

ولو قبلنا ، افتراضا ، تصوُّرَ أن مكتبة المناذرة كانت مؤلفة من الأشعار الجاهلية وحسب فإن كل قصيدة كانت مودعة في تلك المكتبة كانت جديرة بأن تدعَى «**معلقة**» مادام أن هذا هو السر القائم وراء تسمية جميع القصائد التي وجدت فيها «بالمعلقات» : ذلك أنها جميعا علقت بأمر الملوك والشعر المكشوف في مكتبة المناذرة كان كثيرا جدا . ولم يكن وقفا على «المعلقات» كما يدل عليه الخبر في وضوح .

فربط تسمية «**القصائد السبع**» وحدها بهذه العلة لا يدخل في تخصيصها بآسم «المعلقات» ومن هنا لا يكون التهرب إلى هذه العلة والاختفاء وراءها مفيدا أبدا .

«المعلقات» إذن هي «المعلقات» وليس سواها ، وهي إنما دعيت كذلك لأنها علقت مذهبةً على الكعبة . على ما تواترت به الأخبار ، ولا مهرب .

وقد جاء استعراض معاني كلمة «المعلقات» هنا نوعا من الرياضة الذهنية التي هي ديدن شراح الشعر القدماء عندنا ، تحصيلا للفائدة اللغوية ، ما عرضت لها المناسبة ، وإن لم تتصل أي اتصال بمدلول الكلمة الأصيل في العبارة الواردة . ومن هذا القبيل ما ذكروه من أنه من معاني كلمة «التعليق» الحفظ ، أي التعليق بالصدور . وبهذا التوجيه يصبح كل ما تعلق بصدر الحافظ «**معلقة**» ولو كان قرآنا .

فاتساع دلالات الكلمة المعجمية لا يلغى دلالتها الاصطلاحية على معناها

الخاص في موضعه المحدد ، وليس في طاقة اللغات أن تصنع أكثر من هذا ، وإنما تحدد المناسبة ، والأحداث معنَى الكلمة في مكانها ، وهذه بديهية عامة .

ومن العبارات ذات الدلالة التاريخية قوله : «**ذكر ذلك غير واحد من العلماء**» . فهو لا يكتفي بذكر الخبر ، ولا ينسبه إلى عالم من العلماء واحد ، فيردنا إليه بآسمه ، وبشخصه ، وإنما يلجأ إلى أسلوب التعميم في رد خبره إلى العلماء ، حتَّى لا يلتبس الأمر على قارئه فيظنه مستقيا خبره من الشيوع والتواتر . ولو أن مرجعه كان رجلا واحدا لردنا إليه . ولكن الأمر كان من الانتشار والشيوع بحيث لم يجد آبن رشيق نفسه في حاجة إلى ذكر مرجعه من بين العلماء . على أن لذكره هنا بعد «**بل**» الاضرابية وجها آخر لأصل كلمة «المعلقات» يشير إلى ظهور جماعة من المجتهدين الذين ضاقوا –كما ضاق من قبلهم غيرهم– بحادث تعليق الشعر على الكعبة ، ولكنهم وجدوا في تسمية هذه القصائد «بالمعلقات» ، واستقرار هذه التسمية لها أمرا ليس من السهل اقتلاعه بالنفي له ، فراحوا يلتمسون في صرف معنَى الكلمة عن دلالتها الموضوعية التاريخية إلى معني معجمي مخْلصا لهم مما ضايقهم ، ولم يكن همهم في هذا يرمي إلى أبعد من التعفية على خبر «التعليق» . فهم لا يزيدون على أن يمثلوا الحرج الذي سقط فيه بعض من مررنا بهم من علماء الدين من أمثال ابن الأنباري وابن النحاس ، والرافعي في الزمن الحديث .

والملاحظ أن هذه الظاهرة ظاهرة التحرج الديني بخبر «التعليق» لم تنشأ في الطبقات الأولى من المؤرخين والعلماء ، ولكنها نشأت في عصر متأخر . فآبن النحاس وآبن الأنباري من أبناء القرن الرابع ، وها نحن نصل إلى القرن الخامس فنرَى آمتداد تلك الطائفة التي يقوَى ظهورها في عصور الضعف الديني ، غير أن آبن رشيق لا يعني بها بقدر ما يعني بموضوعه ، ومن هنا لا نجد إشارته إليها إلا وحيا بعيدا .

لسنا للأسف من المكتبة العربية بحال تمكننا من تتبع خبر التعليق في حلقات متلازمة كما كنا منها في العهود الإسلامية الأولى ، فقد ضاع من كتبها ما ضاع مما لا يعوضه بعض التعويض إلا الأجتزاء القانع بما بقي منها مشتتا في بطون الكتب الباقية .

الفصل الرابع عشر

التبريزي وابن الأنباري

مات ابن رشيق سنة ست وخمسين واربعمائة أي في منتصف القرن الخامس، وقد عايشه التبريزي شارح القصائد العشر (421 ــ 502) ويذكر ياقوت إلى جانب هذا الشرح له «شرح السبع الطوال» (معجم الأدباء ــ 7 : 286 ــ 287)، ولابن الأنباري مثل التبريزي «شرح السبع الطوال».

وقد قلت من قبل: إن الاكتفاء بتسمية القصائد السبع «بالمعلقات» أو «بالطوال» أو «بالجاهليات» أو الاكتفاء في تعيينها «بالمشهورة» كل هذه لا تنقض خبر «التعليق»، ولا تفيد نفيا له عند أحد من هؤلاء الذين أرخوا هذه القصائد أو شرحوها. وقد مر بنا من قبل جمع المفضل الضبي بين وصفها «بالطوال»، وتسميتها «بالسُّمُوط»، كما يجب أن نذكِّر أيضا بأن «السموط» هو اسمها الأول عند العرب وقد جاءت عبارة المفضل واضحة التعبير عن هذا، قاطعة فيه، لا موضع معها لتلكؤ المتلكئين، فلم يكن «العرب» الأولون الذين اختاروها يعرفونها باسم «المعلقات»، وانما أفادت هذه القصائد هذا الاسم من الحالة التي كانت عليها في موضعها على الكعبة. وقد وردت أول ما وردت على ما تقدم في عبارة معاوية بيانا لحالة قصيدتين منها، لا على أنها علم عليهما. ثم جاءت بعد ذلك في تسمية الأمير الأموي لسبع قصائد اختارها له بامر منه جماعة من العلماء. وقد دعيت هذه القصائد «بالمعلقات الثواني»، تمييزا لها من الأولى، ولعل هذه التسمية لمختارات الأمير الأموي، جاءت متأخرة بعد أن استقر للأولى اسم «المعلقات» فأصبح علما عليها حتَّى لقد اقتضاهم ذلك تلقيبها «بالثواني»، وقد يقع هذا بعد أن تستقر للأولى تسميتها «بالمعلقات» أو أن ذلك جاء تعبيرا عن المفهوم التاريخي، وهو ما بينت في تتبعي لسيرة المعلقات، أنه جاء متأخرا، وبعد أن انتسخت سنة «التعليق»، وبقي الاسم دالا على الأصل، وعلى الامتياز في سُلَّم الشعر.

لذلك يكون من العبث أن نلتمس اسم «المعلقات» في مراحل سيرتها الأولى عند

حماد لو كان قد بقي لحماد شيء حقيقة ، أو عند المفضل الذي عاصر حمادا وقدم لنا الاسم الذي كان يطلقه العرب أنفسهم على هذه القصائد إذ أننا به نلزمهم بأن يحدثونا عن القصائد بآسم لم يكن قد وجد بعد .

وسيرورة هذه القصائد ، وشهرتها بناء على ما حدث من تداولها في الإسلام ، وبعد الانطلاق في إحياء القديم ، هو الذي أبرزها هذا البروز ، وقدمها إلى أهل العصر هذا التقديم حتَّى لقد كان يكفي أن يقال في حقها «**القصائد السبع**» فتكفي الصفة في بيان أشخاصها ، كأنها هي «السبع القصائد» بحق وليس سواها ، أو أن يقال عنها «الجاهليات» ، أو «السبع الطوال» أو ما شئت ، حتَّى لقد بلغ الأمر ببعضهم أن يقول «المشهورة» و«المشهورات» فيفهم مدلول اللفظ العام كأنه خاص . وهذه كلها بديهيات ما كانت تحتاج إلى إيضاح لو لم نكن في عصر من أعجب العصور التي مرت بمحنتها على «الفكر العربي» حتَّى لقد أصبحت حالة الكساح الفكري التي نعيشها تلتمس أي تكئة لتزحف في طريقها الشاق الطويل إلى نور الشمس .

وسواء أكان آبن الأنباري هو الذي دعا كتابه ذاك أو دعاه به من جاء بعده من النساخ الذين يتطوعون بوضع الأسماء عندما تعوزهم إليها الحاجة آستئناسا بموضوع الكتاب وما آشتهر من الأسماء لموضوعه فإن هذا الاسم يحمل في ثناياه اعترافا بالماضي كله : ماضي هذه القصائد ، وتاريخها المعروف والملاحظ ، عند استعارة هذا الاسم من القديم ، ومن تاريخ هذه القصائد . وقد رأينا التبريزي ينقل عن آبن النحاس صاحب «المعلقات» ثم لا يذكر الاسم أو لا يشير اليه من قريب أو بعيد .

تمضي بعد هذه السنة على التسليم بالتاريخ ، والنزول عند حكمه ، ولا تكاد تختلف عندهم التسمية للقصائد السبع ، فهي «المعلقات» . ولا أريد أن ننسَى هنا أن التواتر ظل الأصل ، وكل شيء فيما اتصل بأخبار «المعلقات» جار في تياره .

الفصل الخامس عشر

ابن كثير وابن خلدون

تأتي بعد هذا إشارة عابرة في تفسير ٱبن كثير (المتوفَّى سنة 774هـ) يذكر فيها «**المعلقات**» ، منوها بها تنويها بمناسبة الحديث عن إعجاز القرآن ، وتحديه العرب ، وهم ما هم فصاحة وقدرة على القول ، وٱحتفاء به فيقول ٱبن كثير (التفسير : 1 ــ 504) : «... تحداهم بسورة منه ، وأخبر أنهم لا يستطيعون ذلك أبدا فقال : (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ) الآية . هذا وقد كانت الفصاحة من سجاياهم ، وأشعارهم **ومعلقاتهم** المنتهَى في هذا الباب» .

والقرآن إنما تحدَّى العرب الجاهليين الذين أبوا أن يُسْلِمُوا ، لَمَّا أُمِرَ النبي ﷺ بدعوتهم إلى الاسلام . وقدم لهم القرآن معجزة لرسالته . فقول ٱبن كثير عن هؤلاء إن «**أشعارهم ومعلقاتهم كانت المنتهَى في ذلك**» ، وإفرازُه من بين الأشعار «**المعلقات**» دليل على أنه كان يرَى لها عند الجاهليين مكانة تتميز بها ، وسُمُوّاً في المنزلة لا يرتقي إليه غيرها من الأشعار . وكل ذلك عند الجاهليين الذين لحقوا رسالة الإسلام .

وهو قبل هذا نص منه على أن «المعلقات» ــ سواء كان هذا ٱسمها عندهم أو غيره ــ ، كانت بأشخاصها معروفة لهم ، وبمنزلتها متميزة لديهم ، ويستطيعون أن يوازنوا بينها وبين القرآن . ويأتي بعد هذا النص في التاريخ نص ٱبن خلدون .

وابن خلدون حين يخص «المعلقات» ببعض عنايته فلأنه كان يتحدث في مقدمته عن فلسفته للتاريخ ويضع قواعده ، وينظم أحكام المجتمع ، والظواهر المتصلة بحياة المجتمع ، ومن بينها الوسائل التي يعبر بها الإنسان عن نفسه ، ومن أهمها الشعر ، وهو عربي فكانت كتابته عن الشعر العربي ، بوصفه مظهرا من مظاهر التعبير الاجتماعي عملا أساسيا لابد أن يتوقف عنده ففعل .

وما من شك في أن السنَّة في تقديس الشعر كانت قد دثرت مع مقدسات الحياة الجاهلية التي تنازل عنها الإسلام أو رفضها ، فكان حديث ابن خلدون عن تقديس

الشعر في الجاهلية حديثا له ضرورته في جيله وفي موضوعه .

وواضح جدا من تصوير آبن خلدون للموضوع أنه يدخل على موضوع معترف به ، لا يقبل الجدل ولذا فإنه ساق حديثه فيه سوق المسلمات .

ولكن في أقوال آبن خلدون ما يستحق المناقشة . يقول آبن خلدون : (1 : 509) «أعلم أن الشعر كان ديوانا للعرب ، فيه علومهم وأخبارهم وحكمهم» .

«وكان رؤساء العرب منافسين فيه ، وكانوا يقفون بسوق عكاظ لإنشاده ، وعرض كل واحد منهم ديباجته على فحول الشأن وأهل البصر لتمييز قوله . حتّى آنتهوا إلى المناغاة في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام ، موضع حجهم وبيت ابراهيم ، كما فعل امرؤ القيس بن حُجْر ، والنابغة الذبياني وزهير بن أبي سلمَى ، وعنترة بن شداد ، وطرفة بن العبد ، وعلقمة بن عبدة ، والأعشَى وغيرهم من أصحاب **المعلقات السبع**» .

وفي عبارة آبن خلدون اتساع في بيان خبر التعليق تجاوز به السبعة أصحاب «المعلقات» ، حتّى المختلف في أمرهم . فقد ذكر علقمة بن عبدة بين من علق لهم ، ولم يذكره أحدٌ ممن سبق آبن خلدون بين أصحاب «**المعلقات**» . ولم يذكر فيهم عمرو بن كلثوم ، وليس بين من تحدث عن أصحاب «المعلقات» على الكعبة من نفاه عنهم .

ثم إنه بعد أن عد من هؤلاء الذين قال عنهم : إنهم قد علقت أشعارهم ، سبعة شعراء عقب على الخبر بقوله : «وغيرهم من أصحاب المعلقات السبع» . ومعنَى هذا أنه كان فيما علق من الأشعار شيء غير «المعلقات السبع» ولا غرابة في هذا التوسع عند ابن خلدون فاهتمامه مصروف إلى «التعليق» عامة ، وليس وقفا على أصحاب «المعلقات السبع» وحدهم . فهمه الأول هو «التعليق» عامة كظاهرة أكيدة في العصر الجاهلي ، وقوله : «وغيرهم من أصحاب المعلقات السبع» يتضمن الإشارة إلى أنه قد تغاضَى عن ذكر أسماء بعض أصحاب «المعلقات السبع» ، في غير غفلة .

وبيان هذا ان «التعليق» كان على ضربين : «تعليق» الدوام ، و«تعليق» التشريف . ولعل قوله في بيان هذا التعليق انه «كان بأركان الكعبة» اتساعا أراد به إلى الشمول .

لقاء ابن خلدون مع ابن الكلبي

وكلامه هذا يتفق في دلالته مع ما رواه ابن الكلبي عن الشعر الذي «كان يعلق ثم يحدر» بعد أن يراه زوار الكعبة في موسم الحج.

وبذلك يلتقي المؤرخان الكبيران في وصف الظاهرة الجاهلية، وقد خلصت هناك من أقوال ابن الكلبي دلالتها على هذا، ثم يجيء قول ابن خلدون تفصيلا وتوضيحا، وتأييدا لما جاء عند ابن الكلبي، وفيه نص قاطع بأنه كان من بين الشعر المعلق بالكعبة ما لم يكن لواحد من أصحاب «السبع».

ثم يأتي من بعد قوله في هذا إيضاح آخر. ذلك أنه يقول: «فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر بها من كان له قدرة على ذلك بقومه، وعصبيته، ومكانه في مضر، على ما قيل في سبب تسميتها «**بالمعلقات**».

فابن خلدون يرد في خبره «**التعليق**» إلى «قدرة الشاعر، وعصبيته، ومكانه في مضر».

نبهت إلى أن التعليق كما يدل عليه خبرا ابن الكلبي وابن خلدون كان على نوعين: «تعليقُ الدوام»، و«تعليق التشريف»، والثاني كان تعليقا موقوتا بموسم الحج. وقلت «التشريف» بدلالة نص المؤرخَيْن، إذ أن أولهما يقول إنه كان «مما يفخر به العرب»، وثانيهما يُفْهَمُ هذا المعنَى من كلامه.

وخبر ابن خلدون بتفصيله وبدلالاته الواسعة يستمد من أصول تتجاوز خبر ابن الكلبي وإن اتفقا في الجوهر. وليس ابن خلدون بالمؤرخ الهيّن الذي يمر الناس بما يقوله في غير وعي أو تأمل إلا أن يكون الناظر ــ عند نفسه ــ أكبر من ابن خلدون، وهذا يعرفه هو وحده لنفسه.

ومن أعجب ما قرأت في هذا الباب أن يقضي أحد العاملين بالنشر بأن شُرَّاح المعلقات ــ وهم المختصون عنده في الحديث عن المعلقات ــ هكذا في رأيه ــ هم أصحاب القول الفاصل في قضية الخلاف حول «المعلقات»، وما دام أغلبهم لم يذكر التعليق على الكعبة فإن التعليق لم يحدث. وهو حكم يستمد دوافعه من

الوهم ، ومن الانخداع البالغ بالنفس . ذلك أني ما رأيت شارحا من شراح «المعلقات» أصاب الشرح ، ووصل بين موضوع القصيدة وبين ظروفها التاريخية . فلقد اعتبروا جميعهم الشعر يعيش في الفراغ ، وعزلوه عن التاريخ إلَّا قليلا عزلا قتل الشعر وأفقده ماء الحياة . كانوا ينظرون إلى الشعر باعتباره ألفاظا صفت في قوالب موزونه .

أما لماذا قال الشاعر شعره ، وفي أي الظروف قاله ، وما قدر دلالة هذا الشعر على العلاقة بين الشاعر الذي قاله وبين الشعب الذي قَدَّرَ هذا الشعر ، ونظر إليه باعتباره يصور انفعاله بالأحداث التي عاشوها جميعا وعكس انفعالاتهم بها ، ومن أجل ذلك أعجبوا به وأحبوه ، فهذه كلها أمور لم تخطر لأحد على بال إلا شذوذا وخروجا على الخط العام .

ولم يكن هذا عندهم إلا لأنهم أصروا على أن يقدّروا للحياة الجاهلية صورة أنسوا اليها ، وساغوها في سطحية مسرفة ، فخرجت بها الأمة العربية كيانا وحده ، لا يخضع لقوانين التاريخ ، ولا يمضي مع الوجود الإنساني في نسق . ذلك أنهم أرادوا أن يعزلوها في جاهليتها عن الإسلام فصيروا إسلامها بلا ماض . وكان ظنهم بهذا أنهم يخدمون الإسلام فأساءوا إلى الإسلام من حيث لم يحتسبوا ، ومكّنوا لأعدائه منه . وأعانهم على هذا التجريد للعرب من ماضيهم خصوم العرب والإسلام من الشعوبية وغيرها لأنهم وافقوهم في الهدف . وكانت هاتان الطائفتان جميعا حربا على الماضي العربي ، يعملون على هدمه معا في استماتة باهتة غريبة .

وكان سلاحهم في هذه الحرب تجريح من خالفهم في مسخهم التاريخ . ومن سوء الحظ أن الكثرة الكاثرة من المؤرخين قد انطووا للقوة العاتية التي واجهتهم من هؤلاء الخصوم الشرسين . ومن أعانه الله بشيء من الإيمان بحقه ، فقام منهم مقام المعاند الثابت حورب الحرب العاتية التي انعكست آثارها على اسمه ، وتناولت كثيرا من آثاره بالتشويه والمسخ مثل ابن الكلبي . وإذا كانت قد بقيت لنا من الحق التاريخي بقية في ثنايا خضم الزيف الطَّامي الذي يبتلعنا اليوم في كتب التاريخ فما هذا إلا بفضل من حماية الحق لنفسه .

لقد نشرت تلك الطائفة **«الأمية»** التاريخية ، ووقفت تحميها على مر العصور ،

وواجهت الرعيل الأول من مؤرخي العرب بما أرهب مَنْ خَلْفَهُم ، وتتبعت من جاء بعد هؤلاء تلقنهم الأساطير زاعمة أنها هي التاريخ ، حتَّى لقد أصبح هذا الماضي الخرافي الأبله أشبه بالسمعيات المقررة ، يتلقاه الجيل بعد الجيل كأنه الفريضة الدينية ، لطول ما ردد ، وكرر ، وأُلِحَّ به على الأسماع والعقول .

ومن هؤلاء شُرَّاح الشعر الجاهلي الذين يراد لنا أن ننظر إليهم بآعتبارهم المتخصصين في إفهامنا الحقائق التاريخية الدائرة حول «المعلقات» .

لقد قتل أولئك السادة بشروحهم الشعر الجاهلي ، وقدموه لنا جسدا خاليا من الروح لأنهم عزلوه عن بيئته ، ولأنهم عزلوه عن تاريخه ، ولأنهم عزلوا أصحابه عن حياتهم ، وحياة الناس .

حتَّى لقد أصبح العربي الجاهلي بفضلهم أشبه شيء بحيوان غريب يعرض علينا في قفص في حديقة من حدائق الحيوان . بل إن هذا الفهم آمتد إلى البدوي المسلم في باديته .

ومن غرائب هؤلاء الذين دعوا أنفسهم بالعلماء ، وخاصة منهم علماء الحديث ، أنهم كانوا يقبلون في رحابة صدر مزعجة ما يحمله اليهم التوارئيون من أمثال وهب بن منبه ، وكعب الأحبار وحشوه الخرافة السخيفة الرخيصة ، يمزجونها لهم بآدعاء كان يفتنهم ، ويرضيهم من أن في توراتهم إشارة إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، يدوفون لهم السم بالعسل ، ليدخلوا على الإسلام السمح النقي ما ليس منه . ومن عجب أنهم في شديد انعطافهم على التماس المعجزة ، والاسلام يبرأ مما يلتمسون ، كانوا يهشون للسخف الذي كان يلقَى إليهم ، حتَّى لقد ملأوا كتب التاريخ والتفسير والحديث باسرائيليات ، لا رأس لها ولا ذنب . وهم لهذا يوثقون وهب بن منبه ، وهو الحرب الفاجرة على الإسلام ، وعلى التاريخ العربي ، ذلك أن هذا الرجل ونظراءه كانوا يقتلعون الإسلام من أرضه لينحرفوا به عن منطقه وليثبتوا بذلك أنه فرع من اليهودية التي ليست في حقيقتها التاريخية إلا شتلة مسيخة استلت في صورتها المستقرة النهائية من العقيدة المصرية التي استخلصها اخناتون من التجارب الآعتقادية المتطورة على الدهر الداهر في أعرق بيئات الحضارة الانسانية : في مصر .

هؤلاء هم الذين حاولوا تجريح آبن الكلبي المؤرخ الذي كان يخلّص مفاهيمه وأحكامه التاريخية من أقرب المصادر إلى قلب المؤرخ وأولاها بثقته : من الوثائق المعاصرة للفترة التي يؤرخها .

ولما كانت هذه الوثائق تتعارض بواقعها الصلب مع مطالبهم المتعلقة «**بالمعجزة**» فإنهم راحوا يهاجمونه ، ويحاولون تجريحه . ولكن أخبار آبن الكلبي لم تكن بحيث يستطيعون الغناء عنها ، حتَّى في أخص خصائص معارفهم ، مما آتصل بسيرة النبي ﷺ . ولذلك كانوا مضطرين إلى الأخذ عنه فيها .

ونظرة عابرة إلى كتب السيرة ، وإلى كتب التاريخ تكشف عن هذا التناقض ، فهي مليئة بالأخبار المنقولة عنه ، ومنهم في الوقت نفسه مَنْ يحاول تجريحه .

آبن الكلبي في خبره الذي قدمناه يتفق مع آبن خلدون في خبره الذي لا زلنا نعالجه ، أي أن آبن خلدون ــ أقرب مؤرخي العصور الذاهبة منهجا إلى مؤرخي العصر الحاضر ــ يلتقي مع آبن الكلبي الذي حاول طلاَّب المعجزة تجريحه .

وقد رأينا من وجوه التلاقي بين المؤرخين ما رأينا ، ولكن بقيت منها جوانب لا تزال في حاجة إلى البسط . يقول آبن الكلبي : «أول شعر عُلِّق في الجاهلية شعر آمرئ القيس ، عُلّق على ركن من أركان الكعبة حتَّى نظر إليه ثم أحدر ، فعلقت الشعراء ذلك بعده . وكان ذلك فخرا للعرب في الجاهلية . وعدُّوا من علق شعره سبعة نفر....» .

فنجد هنا التنبيه على :

1 ــ أن الشعر كان يعلق على الكعبة

2 ــ أن أول من فعل ذلك آمرؤ القيس

3 ــ أن الشعر كان يعلق حتَّى ينظر إليه ثم يحدر

4 ــ أن الشعراء الأخر قد علقوا بعد آمرئ القيس ، وأن عدد من علق منهم شعره سبعة .

5 ــ أن التعليق كان فخرا للعرب في الجاهلية .

وهي نفسها العناصر التي يقدمها من الخبر آبن خلدون .

وكلا المؤرخين يجعل «التعليق» رهنا بإرادة الشاعر. يفيد ذلك قول ٱبن الكلبي: «ثم علق الشعراء ذلك بعده» وإن كان النص هنا غير قاطع الدلالة في هذا قطع نص ٱبن خلدون الذي يجعل التعليق رهنا «بقدرة الشاعر وعصبيته في مضر». وليس يتوسل الرجل بعصبيته إلى فعل أمر إلا أن يكون راغبا في هذا الأمر، حريصا على إمضائه، ثم كان قادرا على هذا الإمضاء.

ولكن هذا قد يفيد أنه قادر على فرضه ولو لم يكن شعره — في مجالنا هذا — جديرا بالتعليق وهو ما لا يفيده التسليم الجماعي الكامل بارتفاع قيمة هذه «المعلقات» عند جميع العصور. إذ أن الإطباق على تقديمها، واعتبارها المَثَل، شاهدٌ بأنها لم تتخذ مكانها هذا بناء على فرض قوة قاهرة.

ثم إن ٱبن خلدون نفسه يجعل «التعليق» رهنا بعصبية الشاعر في مضر. وأول هؤلاء الشعراء عنده «تعليقا» وأَسْيَرهُم ٱسما ليس مضري النسب، إذ أنه أمير كندي. فهو من اليمن في أخص عناصرها. وقد يقال إن حكم كندة شمالي وإن هذا السلطان يتيح له القدرة على «تعليق» شعره. وهو فرض يمكن أن يقبل على ضعف، خاصة إذا نحن عرفنا أن «معلقة ٱمرئ القيس» تَمُتُّ إلى الشطر المتأخر من عمره، وأن فيها من الإشارات ما يكاد يقطع بأنها قيلت بعد زوال ملك كندة في حروب أهلية طويلة كانت بين كندة وأسد وحلفائها من قبائل العرب المضرية.

فالقول بأن العصبية في مضر هي المرتكز في «تعليق» شعر الشاعر لا يقوم على أساس سليم كل السلامة. ولكني لا أجد نفسي في حل من نفي خبر ٱبن خلدون، ونحن نعيش في هوة الفراغ الأخباري الحالي بسبب ضياع المراجع الكثيرة التي كانت موفرة لٱبن خلدون، ومن سبقه من المؤرخين — ولا أجد لتعليل قوله هذا إلا ما قدمه ٱبن الكلبي من أن التعليق كان تعليقين: «تعليق الدوام» الذي يستفاد من الأخبار القديمة كلها بَدْءاً بخبر معاوية، و«تعليق التشريف والتعريف» المستفاد من خبر ٱبن الكلبي، ومن خبر ٱبن خلدون.

هذا مع أنه في خبر ٱبن خلدون ما يشير إلى «التعليق الدائم» أيضا، وهذا يأتي تضمينا في إشارته إلى «المعلقات السبع».

بل حتّى هذا التعليق «التشريفي التعريفي» لم يكن نَدْبا استبداديا من الشاعر

لشعره ، ومن ورائه عصبيته في مضر ، ولو لم يكن لشعره من القيمة ما يرفعه إلى هذا المستوَى ، فلقد كان عليه أن يعرضه قبل هذا على القادرين على الحكومة فيه من قبيل فحول الشعر الذين قدموا لنا بعض أسمائهم . ولم يكن رؤوس العرب وأمراؤهم ينكلون عن القيام بشعرهم ينشدونه بأنفسهم ، والناس يسمعون ، يتعرضون بهذا للنقد وللتقويم العام . ولم يكن هذا إلاّ اكتسابا لرضَى الجماعة الكبرى ، ورميا إلى الحصول على تأييدها قبل التقدم إلى مواطن الامتحان النهائي للحصول على أمر «التعليق» الدائم أو المؤقت . أما هذه المواطن فكانت «**أندية قريش**» التي كانت تعقد في مكة ، وفي موسم الحج ويعرض فيها الشعر على المحكمين الذين زكاهم ماض في هذا العمل وأَهَّلَهُم للقدرة عليه . ولا أعتقد أن العصبية التي تحدث عنها ٱبن خلدون كانت قادرة على التدخل في «التعليق» إلا أن يكون «مؤقتا» . ذلك أن ٱختيار الشعر «للتعليق الدائم» كان عملا دينيا له شرائط اختياره ، التي يكون تجاوزها رجسا لا تقدم عليه جماعة تريد أن توفر لنفسها من التوقير الديني ما يبقي عليها وعلى الطقس الديني نفسه . أما التعليق للإشهار ، وللتثقيف فعمل رياضي أكثر منه ديني ، والشعر على كل حال قد زكّاه قبل تعليقهم إياه القبول العام الذي صادفه قبل ذلك عند عرضه على الجماهير في الأسواق العربية الكبرَى مثل ذي المجاز وعكاظ .

بهذا الخبر أختم حلقات السلسلة الأخبارية التي ٱنتهَى إلينا فيها خبر «التعليق» ، فقد اتصل نقله بعد هذه بل وقبلها أيضا ، وكان التواتر يغني فيه عن أخبار الأفراد التي أصبحت ، فيما أعرف ، لا تقدم الا تكرار القديم .



الباب الرابع

تسجيل الماضي العربي
في الصدر الأول للدولة الأموية



الفصل الأول

معاوية ودفعه التاريخ العربي

مر بنا أن معاوية الخليفة الأول في الدولة الأموية ، ومنشئ هذه الدولة ، كان أول حلقات السلسلة التي انحدرت الينا عبرها أخبار المعلقات . وقد يبدو هذا الاهتمام بالشعر ، وبخبر المعلقات منه خاصة نغمة غريبة لا تنسجم مع محيط الصراع المصطخب الدامي الموار الذي عاشه معاوية في مواجهتين اصطحبتا وتعاصرتا : الأولى مع عَلِيٍّ ، والثانية مع الروم . هذه دفاعا عن حدود الدولة الاسلامية ، وتلك في سبيل بناء دولته وتأصيل أصولها ، وتعميق المدَى الذي يجب أن تمتد إليه جذورها حتَّى تعيش وتبقَى .

ولكن هذه النظرة تتبدد ، وهذه الغرابة تزول إذا عرفنا أن هؤلاء الرجال ما كان يمكن أن تتهيأ لهم هذه القوة في بناء قوامهم النفسي في شطر على حين يبقَى الشطر الثاني من هذا البناء خواء . إذ أن التوازن في بناء الشخصية التي تترك على صفحة الدهر طابعها الأبدي قانون راسخ من قوانين التاريخ ، ومن قوانين الوجود . فما كان معاوية السياسي الداهية الذي لو أنه لم تكن تصله بالناس إلا شعرة ما انقطعت ، بالذي يتلقف الحكمة في معالجة شؤون الناس صدفة وابتسارا ، إنما يقع هذا لمثله عن طريق اتساع الأفق ورحابة الجو الفكري الذي تربَّى في ظله وحصل أسبابه تَلَقُّنا واجتناء ، ثم يأتي من بعد ذلك طبعٌ قادر ، وفِطرة واعية ، يسعدانه على استثمار ما حصَّل بالتلقين وما اكتنز بالتربية .

ولقد كان الأساس في تربية هذه الناشئة من أبناء العرب هو تحصيل الشعر باعتباره أتم أداة تمكن الرجل منهم من تحصيل لغته في أنقَى وأسمَى صورها وتحصيل ما يفيده الشعر من حكم الماضي وتجاربه . ومتَى استقادت له العبارة وذل

له آبدها ، وكان له من قواه العقلية ما يمكنه من فهم الناس ومن الفطنة لتصرف الحياة بالأحياء ، كان أقدر الناس على تصريف أمور الناس ، وكذلك كان معاوية .

ولما قال عمر رضي الله عنه : «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه» . كان من غير شك يجول بخاطره هذا المعنَى من أن الشعر هو القاعدة الأولى التي كانت تنهض عليها ثقافة الناشئة في الجاهلية قبل أن يتنزل الاسلام والقرآن ، ويصبح تحصيل العلم بهما القاعدة الجوهرية للثقافة العربية . كانت هناك علوم أخرى ، ولكن الشعر كان «أصحها» على ما تتضمنه صيغة التفضيل في عبارة عُمَر .

وإذا كان هذا الحكم يأتي هنا استنتاجا ، أريدُ به إفادةَ قاعدةٍ عامة ، فإن الاشارات التاريخية التي أفلتت من عَنَت الدهر بأخبار العرب المتقدمة تكفي للتدليل عليه .

«بعث زياد (بن أبي سفيان) بولده إلى معاوية فكاشفه عن فنون من العلم فوجده عالما بكل ما سأله عنه ، ثم آستنشده الشعر فقال : لم أَرْوِ منه شيئا .

فكتب معاوية إلى زياد : ما منعك أن تروِّيه الشعر؟ فوالله إنْ كان العاقُّ ليرويه فيبر ، وإن كان البخيل ليرويه فيسخو ، وإن كان الجبان ليرويه فيقاتل . (العقد الفريد ــ 5 : 274) .

وقال معاوية لعبد الرحمن بن الحكم : «يا ابن أخي ، إنك شهرت بالشعر ، فإياك والتشبيب بالنساء فإنك تغر الشريفة في قومها والعفيفة في نفسها ، والهجاء ، فإنك لا تعدو أن تعادي كريما أو تستثير لئيما . ولكن آفخر بمآثر قومك وقل من الأمثال ما توقِّر به نفسك وتؤدب به غيرك» (العقد الفريد ــ 5 : 381) .

ويقول صاحب الأغاني : «كان معاوية يفضل مُزَيْنة في الشعر ويقول : «كان أشعر أهل الجاهلية منهم ، وهو زهير . وكان أشعر أهل الاسلام منهم وهو آبنه كعب» . (12 ص 55 دار الكتب) .

فمعاوية ناقد ، ومعاوية مُوَجِّه ، ومعاوية حريص على أن يعلّم الناشئة شعرهم الماضي ، وأن يسلك شعراء الحاضر أقوم السبل في شعرهم الذي يقولون .

وليس هذا فحسب فمعاوية يعقد مجالسه العلمية ، ويثير فيها النقاش حول ما

كان يُعَدُّ من ينابيع الثقافة العربية في شعب يعتز بنفسه ولا يعيش بمركب من مركبات النقص التي تأخذ بأعناق الرغوة التي تطفو فوق السطح في الشعوب حين يهوِّن الضعف من شأنها، ويضعها موضع التابع من غيرها، فهي تقلده في أدبه، وتحاكيه في ألوان حياته، تعبِّر بتعبيره، وترتدي أزياءه، ولا ترَى لنفسها في الوجود العامل وظيفة إلاَّ أن تكون منه نسخة تافهة مكررة تظن أن هذا هو منتهَى ما تستطيع في دنياها تحقيقه ، وهي في هذا لا تبلغ أن ترتقي إلى ما عند مُذِلِّها ، ولا هي فيه بالتي تضيف إلى تراث الإنسانية جديدا يضعها موضع العضو الإيجابي في حياة الإنسان .

وعدوها يضحك منها ويسخر ، ويهلل لها ليخدعها بما هي ماضية فيه من التزام متابعته التزام الكلب المطيع مواقع أقدام سيده . وسيدهم في هذه المرة عدوُّهم الذي لا يرَى حياته الرخية إلا في إفقارهم روحا ووطئهم جسدا .

لم تكن الدولة العربية يومئذ في شيء من هذا ، ولا كانت بالتي تقع قريبا منه ، ولكنها كانت سيدة العالم قد وضعت في الرغام أنوف أعدائها ، تعيش في عزة السادة ، ولا تعيش في حضيض الأوغاد . ومن هنا كانت تجد في نفسها الاعتزاز بما عندها ، وما عندها يعبر بالفعل عنها ، وعلى أساس متين مكين منه ستبني الثمرة الطبيعية التي كان مقدَّرا لها أن تَهَبَها للإنسان لتزيد بها تراثه ، ولتكشف بها عن جانب من النفس الإنسانية لم يكشف عنه غيرها ، لأنه حقيقتها هي لا صورة مزيفة كاذبة من غيرها .

وبهذه الروح أعطت الأمة العربية الإنسانية ما وهبت لها من فن وهندسة ورياضة وعلم وطب وفلك .

لهذا كان مجلس معاوية مجلسا تتحرك وتثور فيه عبقرية أمته . ولم يكن فيه مجرد رجل مفكر يوجه ، ولكنه كان كذلك مُعلِّما يُعَلِّم .

في رواية تنتهي إلى يعقوب بن عُتبة قال : «اجتمع عند معاوية بن أبي سفيان ، وهو خليفة ، نفر من قريش منهم جعدة بن هُبَيْرة ، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، والحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة ، وعبد الله بن زمعة الأسود فتذاكروا أحاديث العرب ، فقال معاوية :

مَن الرجل الذي نزا الحَجَرُ مِن يده حتَّى عاد مكانه ؟
قالوا : من أعلم بأمير المؤمنين من هذا ؟
قال : على ذلك، ليس كل العلم وَعَيْناهُ ولا حَفِظْناه . لقد علمنا أمورا فنسيناها
فقالوا جميعا : هو أبو وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم
قال معاوية : كذلك كنت أسمع من أبي ، وكان حاضرا في ذلك اليوم
قال : فمن قال حين اختلفت قريش في بنيان مُقَدَّم البيت : يا معشر قريش ، لا تنافسوا ، ولا تباغضوا فيطمع فيكم غيركم . ولكن جزئوا البيت أربعة أجزاء ، ثم ربعوا القبائل فلتكن أرباعا .
قالوا : إنه أبو أمية بن المغيرة
قال : هكذا كنت أسمع أبي يقول .
قال : فمن القائل حين اختلفت قريش في وضع الركن : اجعلوا بينكم أول من يطلع من هذا الباب ؟
قالوا : أبو حذيفة بن المغيرة
قال : نعم .
قال : فمن الذين رفعوا الثوب حين وضعه رسول الله ﷺ ؟
قالوا : جدك عتبة بن ربيعة أحدهم .
قال : كذلك كنت أسمع أبي يقول .
قال : فمن كان من الربع الثاني ؟
قالوا : أبو زمعة بن الأسود بن المطلب
قال : كذلك كنت أسمع أبي يقول
قال : فمن كان في الربع الثالث ؟
قالوا : أبو حذيفة بن المغيرة
قال : كذلك كنت أسمع أبي يقول
قال : فمن كان في الربع الرابع ؟
قالوا : أبو قيس بن عدي السهمي
قال : هذه واحدة قد أخذتها عليكم ، العاصي بن وائل
قال : فمن قال : يا معشر قريش ، لا تدخلوا في عمارة بيت ربكم إلا طَيِّبا من كسبكم ؟

قالوا : أبو حذيفة بن المغيرة .

قال : هذه أخرَى قد أخذتها عليكم . القائل هذا والمتكلم به أبو أُحَيحة سعيد بن العاص

قال : فأسكت القوم» . (أخبار مكة المشرفة للأزرقي ــ 116 ــ 117) .

فهذا مجلس من مجالس معاوية يتخذ فيه الخليفة سمت الأستاذ ، فيعلم ويذكر ويسجل من أحداث الماضي ما يشعرك بالحرص على بقائه ، ويضع به الكاتب بين أيدينا صورةَ وسيلةٍ من وسائل حفظ التاريخ العربي . ولم يكن هذا إلا جانبا من جوانب الأحاديث التي كانت تدور في مجالس معاوية ، ولعلك تلاحظ في صدر الخبر ما قاله راوية من أنهم «تذاكروا أحاديث العرب» : أي أخبارهم وتاريخهم .

كما يسترعي البال كذلك قول معاوية في عقب كل رد ردوه فأصابوا : كذلك كنت أسمع أبي يقول : فهي وسيلة من وسائل تثقيف الآباء أبناءهم في الجاهلية : أن يأخذ الأب نفسه بالسهر على تعليم أبنائه ما يعرفه مما شهده بعينه أو ٱنتهَى إليه خبرا ممن يثق به .

ومعاوية دائما وراء الماضي يبعثه ويأبَى عليه أن يموت .

في ترجمة كعب الأحبار : «كان كعب يقص ، فبلغه حديث النبي ﷺ : لا يقص إلا أمير أو مأمور أو محتال . فترك القصصَ حتَّى أَمَرَهُ معاوية ، فصار يقص بعد ذلك» .

بل إن معاوية ليعتبر نفسه مسئولا عن تحريك الكفايات في دولته فإن قصَّر أو ظن في نفسه التقصير في هذا أنحَى على نفسه باللائمة ، يقول وهو الذي أمر كعب الأحبار بالعودة إلى القصص بعد أن كف عنه ، على ما مر بنا في الخبر الماضي : «ألاَ إن أبا الدرداء أحدُ الحكماء ، ألا إن كعبا أحد العلماء ، إن كان عنده لَعِلْمٌ كالبحار وإن كُنَّا فيه لَمُفَرِّطين» .

هذا هو معاوية صاحب الخبر الذي مر بنا آنفا عن تعليق قصيدتي الحارث بن حلزة وعمرو بن كلثوم على الكعبة دهرا . (العقد ــ 275 ج 5) .

ويقول الشعبي : «ما أنا لشيء من العلم أقل مني رواية للشعر ولو شئت أن أنشد شهرا لا أعيد بيتا لفعلت» . (العقد ــ 5 : 275) .

ويروي ٱبن عبد ربه : «قال عمر لٱبن عباس : أنشدني لأشعر الناس الذي لا يعاظل بين القوافي ، ولا يتتبع حوشي الكلام . قال : ومن ذلك يا أمير المؤمنين ؟ قال : زهير ابن أبي سُلْمَى . فلم يزل ينشده من شعره حتَّى أصبح» (العقد ــ 5 : 270)

ولعمر رضي الله عنه أحكام مشهورة على الشعراء الجاهليين ، مر بنا منها قوله في شعر زهير . ومن أقواله في ٱمرئ القيس للعباس بن عبد المطلب لما سأله عن الشعراء : «ٱمرؤ القيس خسف لهم عين الشعر فٱفتقر عن معان عُورٍ أَصحَّ بصر» (الزينة لأبي حاتم الرازي ــ 1 : 91) .

أي أن ٱمرأ القيس جاء والشعراء تطرق في الشعر فُنُوناً ، وتقول منه أقوالا فتناول تلك الفنون وقدَّم تلك الأقوال على وجه أثار به من كامن الجمال فيها ما جعل من معانيهم ، العوراء في معالجتهم ، أبصر المعاني وأضوأها في معالجته .

ومثل هذا الحكم لا يصدر عن صاحبه إلا بعد أن يكون قد ابتلَى من شعر الشعراء السابقين ما يسمح له بعقد هذه المقارنة بين ما جاء عندهم وما صار إليه عند ٱمرئ القيس . فالحكم صادر على ضوء الدراسة الواعية للشعراء السابقين .

ولكن يبدو لي أن عمر ــ على سعة معارفه بالشعر العربي القديم ؟ كان أكثر ميلا إلى أن يسمع غيْره ممن يحسن إلقاء هذا الشعر . ولذلك وجدناه يسمع العباس ينشده من شعر زهير الذي يعرفه ويحبه ما يملأ فراغ ليلة كاملة .

وقال ابن عباس : «الشعر علم العرب فتعلموه» (العقد ــ 5 : 281) .

وبمثل هذه الغزارة كانوا يحفظون الشعر ويتراوونه ، وبمثل هذا الاحتفال كانوا يتواصون بحفظه وروايته ، ووصية أبي بكر الناس أن يروّوا أبناءهم الشعر مشهورة .

ولم يكن هؤلاء ومنهم معاوية وحدهم في هذا بل العصر كله ، وفيهم من هو أفضل منهم .

فالنبي عليه الصلاة والسلام كان يرتاح لسماع الشعر الجيد . «أنشد النبي ﷺ هذا البيت :

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا
ويأتيك بالأخبار من لم تزود

فقال : هذا من كلام النبوة». (العقد ــ 5 : 271).

وقال النبي ﷺ : «إن من الشعر لحكمة». (العقد ــ 5 : 274).

وقالت السيدة عائشة أم المؤمنين : «رحم الله لبيدا كان يقول :

قَضِّ اللُّبَانَةَ لا أبا لَكَ وٱذْهَبِ
وٱلْحَقْ بِأُسْرَتِكَ الكرامِ الغُيَّب

ذَهَبَ الذين يُعَاشُ في أَكْنافِهِم
وبقيتَ في خَلَفٍ كَجِلْدِ الأَجْرَبِ

فكيف لو أدرك زماننا هذا ؟ ثم قالت : إني لأروي ألف بيت له وإنه أقل ما أروى لغيره».

فالاهتمام بالشعر في الصدر الأبكر من الإسلام حقيقة لا يتمارى فيها إلا جاحد لعلة ولإحنة ينطوي عليها قلبه ، ولهدف يسعَى إلى تحقيقه هو لديه أهم وأخطر من تاريخ العرب ، ومن الحق المجرد.

وإذا استفاضت رواية الشعر هذه الاستفاضة في ذلك العصر الذي تتداخل في أعمار أهله الجاهلية والاسلام ، ثم اتصل السَّنَنُ ماضيا على هذا الوجه ، كما سنرَى بعد ذلك ، فإن الزعم بإمكان بناء شعر تُزْعَم له الجاهلية وهو مُزَيَّف كله ، منحول للجاهليين كله ، كلامٌ لا يملأ إلا قلبا فارغا من الإدراك ولا يُرضي إلا ذهنا كليلا عن متابعة الأحداث ، ولا يعبر أصالة إلا عن قلوب يقتلها الحقد المُعْمِي على الماضي العربي فهي لا تطلب إلا هدمه ، ولا تعيش إلا في محاولة مستقتلة لإزالته حتَّى تقطع بذلك جذور أمة من ماضيها في عهدٍ شَعُرَ فيه خصومها أنها تثب إلى وصل حاضرها بهذا الماضي الكريم.

والواقع أن المطلوب رأسُه ليس الشعرَ الجاهلي فحسب ، ولكنه هذا الشعر وما ٱنبنَى عليه ، وخُرِّجَ بِهَدْيٍ مِن مفاهيمه ، من أحكام الدين الاسلامي ومن شرائعه ومن سننه ، ومن تاريخ الماضي البعيد. إن المستشرقين وأذنابَهُم لا يلعبون ، ولكنهم يتلاعبون بٱسم العلم لأداء دورهم.

وإدراك الماضين أهمية الشعر الجاهلي هذا الإدراك ، ووعيهم الواضح للدور

الأخلاقي والقومي الذي يؤديه هذا الشعر هما الأمران اللذان حملا هؤلاء العظماء على إقامة رواية الشعر مقام الواجب القومي والأخلاقي في قومهم .

وقد رأينا حتَّى الآن أن عمل هؤلاء كان رواية هذا الشعر وحفظه وتسليمه للجيل الذي وُكِلَ اليهم مهمةُ بنائه . وقد وقف مسعاهم عند هذا الحد بحكم القناعة التي تضع حدودها معايشتُهم للعصر الجاهلي ، ومخالطتُهم له ، واشتغال هذه الطبقة من أسلافنا بترسيخ قواعد الدولة ، ومَدِّ لواء الاسلام . ثم زادوا عنه انشغالا إلى أجل غير بعيد بحكم ما طرأ على الدولة من مضاعفات الصراع الداخلي الذي نشأ حول الخلافة . ولكن لم تكد تنجلي هذه الغمرةُ شيئا ويستقر الأمر لمعاوية نفسه حتَّى تطور مطلب إحياء القديم إلى جمعه ، ونشره بعد تسجيله .

الفصل الثاني

حركة البعث الأولى في الاسلام

الـرُّوّاد

بدأت عملية تدوين التاريخ والشعر في الإسلام في عهد باكر : في عهد المَلَكِيَّة الأُولَى بعد انصرام عهد الخلافة ، ففي عهد معاوية تهيأ بالنصر للدولة من السكينة ما تستطيع معه أن تلتفت إلى الماضي فتسجله . ومن هذا الماضي ما كان ذا علاقة مباشرة بأسرة الحكم القائم ، فقد كان أسلافهم من ملوك قريش الماضين ، وكان لقريش من اتساع السيطرة الروحية على العرب في الجاهلية ما أصبح معه الملك القائم يشعر بوجوب إحياء ذلك الماضي . فكان معاوية أول من أحضر هؤلاء المؤرخين إلى بلاطه في دمشق ليقصُّوا على الناس تاريخ الماضي وأحداثه ، وكان هو الذي أمر بتسجيل ما يقولونه في كُتُب بقيت إلى عهد ابن النديم وشهد طَرَفاً منها وذكر ذلك في كتابه .

فيذكر من أخباريي الصدر الأول :

الحجر بن الحارث الكناني ، ولقبه دغفل ، ويقول عنه : إنه لحق النبي ﷺ ولكنه لم يسمع منه ووفد على معاوية وقتلته الشراة .

فهو مسلم ، لم يفد على الرسول في حياة الرسول . أي أنه عاصره وبقي في اليمن حتَّى استدعاه معاوية فيمن استدعَى من هؤلاء العلماء المؤرخين الجاهليين الذين اتصلت حياتهم في الاسلام فدلفوا إلى تاريخه يحملون بقية من معارف أسلافهم ، ويمثلون جانبا مما انتفع به المسلمون من معارف الجاهليين .

وإذا كان ابن النديم لم ينص على استقدام معاوية إياه فإن حديثه بشأنه يمضي على طريقة حديثه عن عبيد بن شَرْية الجُرْهُمي الذي قال عنه : إنه وفد على معاوية بن أبي سفيان ــ هكذا ــ ثم استدرك بعدها فقال : «ان معاوية استحضره من صنعاء اليمن فأجابه الى ما أمر» .

ولم يكن الأمر في هؤلاء أن معاوية استقدمهم للسمر ، إنما جاء بهم لكتابة التاريخ هكذا بغير مواربة . يقول ابن النديم : إن معاوية سأله عن الأخبار المتقدمة ، وملوك العرب والعجم ، وتبلبل الألسنة ، وأمر افتراق الناس في البلاد . وأمر معاوية أن يُدَوَّنَ وينسب إلى عبيد بن شَرية .

فهو أول تاريخ مُدَوَّنِ في الاسلام . وكلمة «يقص» التي يصف بها ابن النديم عَمل هذه الطبقة لا تُخرِج ما قدموه من معارفهم عن جوهره التاريخي ، فهذا هو مفهوم «**القَصَص**» في تلك المرحلة من كتابة التاريخ . والقرآن الكريم يسمي ما ورد به من أخبار الماضين «**قصصا**» فلا يفيد هذا أن ما جاء به ليس حَقيقة ، بل إنه التاريخ مستخلصةٌ منه العبرة ، قائم معها الأسباب . وهو ألصق وأقرب إلى المفهوم العصري للتاريخ .

وعبيد بن شرية الجُرْهُمي عاصر النبي ، ونُصَّ في خبره على أنه لم يسمع منه ، كما قيل عن الحُجْر بن الحارث الكناني ، فهو مثله يمثل بقية العلم العربي القديم في الأخبار والتاريخ ، ولم يكن التاريخ العربي الا صنو الشعر .

منهج العمل العلمي القديم

وأبعد من هذا أن يذكر ابن النديم بعض أساتذة عبيد بن شرية الجرهمي ،

وهم الكيس النمري ، واللسين الجرهمي ، وعبد ود الجرهمي وٱسمه زيد بن الكيس .

وإذن فالمعرفة الجاهلية لم تكن مجرد مبادرة فردية غير مرتكزة على تقليد قديم ، إنما هي سنن متصلة ، ماضية على أساس من ٱستلام المتأخر ما عند المتقدم ، مُسْنَداً إليه على الوجه الذي ٱتصل به السند بعد ذلك في الإسلام .

ويُلْحِق ٱبن النديم بهؤلاء رجلا آخر روَى عنه عبيد : وهو علاقة بن كريم الكلابي من بني عامر بن كلاب ، ويشير إلى أنه كان حيا في أيام يزيد بن معاوية .

يقول ٱبن النديم عن عبيد بن شرية : «وعاش إلى أيام عبد الملك بن مروان ، وله من الكتب (كتاب الأمثال) ، (كتاب الملوك وأخبار الماضين)». ثم يأتي إلى كتاب الأمثال فيقول عنه : «نحو خمسين ورقة ، وقد رأيته» . وأما كتابه الثاني : «الملوك وأخبار الماضين» فيقول عنه ٱبن حجر في «الإصابة» :

«وقد ذكر الرشاطي عن الهمداني أن معاوية كان مستشرفا لأخبار حِمْير ، فقال له عمرو بن العاص : أين أنت عن عبيد بن شَرية فإنه أعلم من بقي بأخبارهم وأنسابهم . فكتب إليه يأخذ منه الأخبار فألفها كتابا . وقد زيد فيه ونقص فلا يؤخذ منه نسختان مستويتان» . (الإصابة في تمييز الصحابة — 3 — 101)

فهذان كتابان لعالم يمني قديم يشهد عمرو بن العاص وهو من هو حصافة وذكاء أنَّ من أراد العلم بتاريخ اليمن القديم لا يستغني عنه ، وأنه أعلم من بقي من الأجيال الماضية بهم .

ويقول عنه ٱبن حجر إنه أحد المعمَّرين ويكتفي ، أما غيره فيذهب إلى المبالغة في تقدير عمر الرجل حتَّى يجاوز به قرنا قبل الإسلام . فكأنه قد أفاد شيئا من عمله في قياس عمره ، انفعالا من مترجميه بسعة معارفه بالتاريخ القديم .

ومقبول جدا وقوع هذا التفاوت في صورة كتاب أملاه رجل في تلك المرحلة المتقدمة من عهود كتابة التاريخ في الاسلام . والحقيقة أن في كلمتي «أملاه» كثيرا من التجوز في وصف عمل الرجل ، فقد كان يُلْقِي وسامعوه يسجلون بأمر معاوية ما يلحِقون به من أقواله ، وقد يطيل المُلْقي ، وقد يكرر وللسامع منه حق التقيُّد بما اقتنع ووقع في يقينه أنه حَصَّلَه . وقد يظن المسجل لأقوال الرجل أن طرفا مما يقوله يمكن الغَناءُ عنه ببعض القول في مكان آخر ، وبهذا وأشباهه تختلف صور المدوَّن ،

وهذا التفاوت أولى بالوقوع في مرحلة متقدمة من مراحل التأليف لم تتقرر بها بعد في الأذهان للكتاب ، بمعناه الفني ، صورةٌ دقيقة . وقد يتكرر الحديث في الموضوع الواحد في مجالس مختلفة فتتفاوت العبارات ، وبهذا تتفاوت صور النسخ من الكتاب الواحد .

نحن هنا إذن بإزاء مرحلة من مراحل التدوين المبكر تسبق مرحلة النقل التالية المعروفة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي .

الفصل الثالث

العلم العربي القديم والتفاعل بين بيئاته

ولعلنا نرَى في هذا الآن الطرف الأدنَى لامتداد الخط الغامض للعلم العربي القديم الذي يغيب في الجاهلية في ظلام الماضي البعيد ، وهو خَطٌّ قد كان في السابقين من العلماء المسلمين من كانت لا تزال تتصل بهم أصداء الحديث عنه منبعثةً من قلب النسيان والإهمال .

ففي الصاحبي لآبن فارس (ص 9 ـ 11) :

«فإن قال قائل : قد تواترت الروايات بأن أبا الأسود الدؤلي أول من وضع العربية ، وان الخليل بن أحمد أوَّل من تكلم في العروض ، قيل له : نحن لا ننكر ذلك بل نقول : إن هذين العِلْمَين قد كانا قديما وأتت عليهما الأيام ، وقلَّا في أيدي الناس ، ثم جَدَّدَهما هذان الإمامان . وقد تقدم دليلنا في معنَى الإعراب» .

أما دليله الذي يشير اليه في معنَى الاعراب فيقول فيه :

«والدليل على صحة هذا ، وأن القوم قد تداولوا الإعراب أنا نستقرئ قصيدة الحُطيئة :

شَاقَتْكَ أظعانٌ لِلَيْلَى دُونَ نَاظِرَةٍ بَوَاكِرْ

فنجد قوافيها كلها عند الترنم والإعراب تجيء مرفوعة . ولولا علم الحطيئة بذلك

لأشبه أَنْ يختلف إعرابها لأن تساويها في حركة واحدة ، ٱتفاقا من غير قصد لا يكون» .

ذلك أن الرفع هنا ليس ضرورة من ضرورات القافية فهو لا يأتي من الحطيئة طاعةً لإملاء حركة القافية المنطوقة عند إنشاد الشعر . إذ أن الروي في القافية ساكن . ومن هنا يكون التزام الشاعر رفع أعجاز الأبيات عملا اعرابيا مرتبطا بالتنبه الذهني الفائض عن حاجة الشعر في منطوقه الموسيقي . وإذن فإنَّ تساوي أواخر الأبيات في حركة الرفع صادر عن الشاعر عن قصد وروية ، وعن تنبه للمواقع الاعرابية للكلمات . وهذا لا يتحقق إلا بمعرفة النحو .

ومعنَى هذا أن الحطيئة كان يعرف النحو قبل أن يضع النحو أبو الأسود الدؤلي ، وكان يعرفه باعتباره قواعد كاشفة عن أحكام حركات أواخر الكلمات تبعا لدلالاتها ووظيفتها في الجملة .

ثم يقول ٱبن فارس :

«وأما العروض فمن الدليل على أنه كان متعارفا معلوما ٱتفاق أهل العلم على أن المشركين لَمَّا سمعوا القرآن يقرأ قالوا ، أو قال مَنْ قال منهم : إنه شعر . فقال الوليد ٱبن المغيرة ، منكرا عليهم : لقد عرضت ما يقرؤه محمد على أَقْراء الشعر ، هَزَجِهِ ورجزه وكذا وكذا فلم أره يشبه شيئا من ذلك .

أفيقول الوليد هذا وهو لا يعرف بحور الشعر؟

وقد زعم ناس أن علوما كانت في القرون الأوائل والزمن المتقادم ، وأنها درست وجُدِّدَت منذ زمان قريب ، وترجمت وأصلحت منقولة من لغة إلى لغة ، وليس ما قالوا ببعيد . وإن كانت تلك العلوم ، بحمد الله وحسْن توفيقه **مرفوضة عندنا**» .

وقد يتبادر إلى الذهن أن المقصود بهذه الفقرة الأخيرة من كلام ٱبن فارس علوم اليونان وليس هذا بصحيح . إذ لو صح هذا المفهوم ما قال ٱبن فارس عن هذه العلوم التي تملأ أذنيه ترجمتها ، ويخالطه مترجموها : «**وليس ما قالوا ببعيد**» إذ أن العبارة تدل عنده على الاحتمال ، وليس «الاحتمال» حكم الأمر المشهود المشهور .

إنما يكون هذا القول عند زعم النقل عن أصول غير مشهورة . وقوله عنها : إنها ترجمت من لغة إلى لغة يفيد أنها لم تكن في اللغة العربية القائمة في حياتهم .

والأشبه بالبيئة ، وبالتاريخ أن ينصرف الذهن إلى علوم البابليين . فالعربية أخت البابلية ، ومن علماء اللغات القديمة في المنطقة من يرَى أن العربية هي اللغة الأم لجميع اللغات السامية ، وأكثرهم القائلون : إنها أقرب اللغات السامية إلى اللغة الأم ، ولا ريب في أن اللغتين تتقاربان ، على الرغم مما تفضي اليه متاهات السعي والهوَى ، بالمستشرقين ومَنْ لَفَّ لفهم ، بمنطوقات المقاطع الخطية القديمة إلى غرائب كلما ازدادت بُعْداً عن لغات المنطقة العربية كانوا إليها أشد استرواحا ، وبها أطيب نفسا . ولا غرابة إذن في أن تنتفع العربية بجهود أجيال من أهلها سبقوا . وقد وجد من هذه اللوحات الكثير . فمن آثار هذه الجهود ما ٱنفرجت عنه الأرض في العراق في عصرنا من بقايا حضارتهم . ومنه لوحات بها صفحات من معاجم لغوية ، وأشعار ، وقصص ، وأناشيد دينية ، ونظريات هندسية ، لا تزال تدعى ، ببلادة مثالية ، بالهندسة الإقليديسية ، وهي في العراق ترتد إلى ما يزيد على ألف سنة فوق عصر إقليدس . ومن بين ذلك أيضا نظرية فيثاغورس المشهورة عن نسب أضلاع المثلث القائم الزاوية. وكلها كشفت ومعها براهينها المعروفة. (انظر مجلة سومر العراقية ــ المجلد 18 سنة 1382هـ ــ 1962م). وقوله : «**انها ترجمت إلى العربية**» دليل على أنهم كانوا يعرفون لغات المنطقة القديمة .

ليس غريبا إذن أن يفيد المتأخرون من عمل المتقدمين ، وهم نشأوا في بيئتهم ، وليس غريبا ولا شاذاً أن يكون من بينهم من كان يعرف اللغة الآشورية البابلية فيفيد في علمه مما يقع إليه من آثارها .

ثم يقول ٱبن فارس :

«ومن الدليل على عرفان القدماء من الصحابة وغيرهم بالعربية (النحو) كتابتهم المصحف على الذي يعلله النحويون في ذوات الياء والواو والهمز والمد والقصر . فكتبوا ذوات الياء بالياء وذوات الواو بالواو ، ولم يصوروا الهمزة إذا كان ما قبلها ساكنا ، في مثل الخبء ، والدفء ، والملء . فصار ذلك كله حجة وحتَّى كَرِه من العلماء ترك اتِّباع المصحف مَنْ كَرِه» .

فالحركة العلمية الاسلامية الأولى في عهد معاوية كانت ترتكز على ماض قديم ، وكان هؤلاء العلماء الذين استقدمهم معاوية امتدادا لذلك الماضي .

الفصل الرابع

عود إلى الرواد الذين نقلت عنهم المآثر

وإذا كنت قد بدأت الحديث عن هذه الحركة بهذا المؤرخ فلأن تدوين الشعر الجاهلي كان جزءا من حركة واسعة شملته وشملت غيره . ثم إن الخبر عند العرب دائما ممزوج بالشعر لا يفترقان ، ونظرة في الطبري تكفي لبيان قدر ما يسعد الشعر الخبر ويؤلف جزءا عضويا منه .

ويقول ابن النديم إن سن عبيد قد امتدت به في الاسلام حتَّى لحق عهد عبد الملك بن مروان . ورأينا الرشاطي يروي عن الهمداني أنه رأى كتاب عبيد : «الملوك وأخبار الماضين» وقال عنه : إنه لا توجد منه نسختان مستويتان ، كما رأينا ابن النديم يعد أوراق كتابه «الامثال» بنحو خمسين ورقة . فالكتاب إذن كان باقيا حتَّى عهد ابن النديم ، وهو كتاب صلب لم يتركه صاحبه طائفة من الأخبار الطيارة تتنقل من شفة إلى شفة ، ولكنه كتاب سجل له وبقي إلى عهد طويل . ويُلْحِق ابن النديم بهؤلاء رجلا آخر روَى عنه عبيد ، وهو علاقة بن كريم الكلابي ، ويشير إلى أنه كان حيا في أيام يزيد بن معاوية وانه كان عارفا بأيام العرب وأحاديثها وأحد من أخذت عنهم المآثر .

يأتي بعد علاقة وعبيد **صحار العبدي** ، وكان يلتقي مع عبيد في مجالس معاوية . ويقول عنه ابن النديم : «أحد النسابين والخطباء في أيام معاوية» ثم يقول : «وله مع دغفل (أي الحجر بن الحارث الكناني) أخبار ، وهو متقدم .... وكان صحار عثمانيا من عبد القيس ، روَى عن النبي ﷺ حديثين أو ثلاثة . وله من الكتب كتاب «الأمثال» .

ويقول عنه كذلك إنه كان خارجيا ، فكأنه بدأ عثمانيا ثم انتهَى بعد التحكيم إلى أن صار خارجيا (ص 90) .

وهنا يرد اسم «كتاب الأمثال» مرة ثانية. فهل هو الكتاب الأول نفسه، منسوبا مرة إلى عبيد، ومرة إلى صحار؟ أم هو اتفاق وقع في ٱسم الكتابين؟

لسنا ندري، وإن كان لقاء الرجلين في العصر الواحد وفي العمل الواحد يجعل الاحتمال الراجح أن يكون الكتاب واحدا، وأن الخلاف يقع في نسبته إلى أيهما. وهو عندي نذير يشير إلى الإهمال الذي أصاب تاريخ الحركة العلمية الإسلامية الأولى بعد أن التهمت آثارها غارةُ المتأخرين ٱستئثارا.

«**والشرقي بن القطامي**، ويكنَّى أبا المثني الكلبي، واسمه الوليد بن الحصين، أحد النسابين الرواة للأخبار والأنساب والدواوين...... وللشرقي قصيدة في الغريب» (ٱبن النديم : 90)

«وللدواوين» هنا معنيان : الأول، الثبت التفصيلي بأسماء أبناء القبيلة، وأنسابهم، والأخبار الهامة الدائرة بهم، ولا أظن أنه المقصود هنا إذ في العبارات التي سبقت ما يغني عن هذا المعنَى. والثاني، الأشعار، والأرجح أن يكون هو المقصود هنا.

«**وصالح الحنفي**، **وٱبن الكوّاء** واسمه عبد الله بن عمرو، من بني يشكر. كان ناسبا عالما وكان من الشيعة من أصحاب عليّ... واحتجوا بأن ٱبن الكوّاء كان ناسبا. وفيه يقول مسكين الدارمي :

هَلُمَّ إلى بَني الكَوَّاءِ تَقْضُوا بِحُكْمِهُمُ بِأَنْسَابِ الرِّجَالِ»

وهي شهادة صالحة لابن الكواء هذا ولأهل بيته بني الكوّاء بالعلم الوثيق بالنسب. وهو لا يخص بها الرجل وحده، ولعله لم يعش في زمانه، وإن كانت الشهادة تشمله فيما شملت من أهله.

فهذا ٱبن الكوّاء من شيعة علي، ومن قبله كان دغفل منها، وكان صحار عثمانيا ثم غدا خارجيا. فكأن الفتنة الكبرَى تقسمتهم، فأصبح الواحد منهم يعيش في معسكر يعادي معسكر الآخر. وهذا مما يجعل للخصومة العمل العميق في ٱمتصاص ما يتركه الرجل منهم، أو في بخسه حقه حتَّى ليمكن بهذا أن تتفرق آثارهم بين الذين خلفوهم على ما تركوا من علم، وما شقوا من طريق.

ومنهم كذلك **الصُّغْدِيّ**، وعرف بهذا اللقب «لأن أباه أطال المقام بالصُّغْد،

وكان عارفا بأخبار النبي ﷺ . وله من الكتب كتاب «**غزاة ذات الأباطيل**» .

ثم يأتي من بعد أولئك «**مجالد بن سعيد بن عمر** ، من هَمْدان ، ويكنّى أبا عمير. وكان الهيثم بن عدي يروي عنه ويُكْثِر. وكان راوية للأخبار. وسمع الحديث ، وكان ضعيفا عند المحدِّثين. وتوفي سنة أربع وأربعين ومائة» . وبهذا الرجل ننتقل إلى الجيل الثاني من أجيال المدرسة الأولى .

«**وسعد القصير** : مولى بني أمية ، وكان ناسبا ، وعنه أخذ العُتْبِيُّ أخبار أهله ومناقبهم وأخبارهم» .

«**وأبو الوليد عيسَى بن يزيد بن بكر بن دأب** . وهو من كنانة ، من بني الشَّدَّاخ ، وله عقب بالبصرة ، وأخوه يحيَى بن يزيد ، **وكان أبوهما** أيضا عالما بأخبار العرب وأشعارها وكان شاعرا . والأغلب على آل دأب الأخبار» .

«**والقرقبي** ، واسمه زهير بن ميمون الهمداني ، ويكنّى أبا محمد وكان نحويا قارئا ، وسئل من أين أتاكم النحو؟ فقال : سمعناه من أصحاب أبي الأسود الدؤلي وأخذناه . وكان عالما بالأنساب والأخبار وأيام الناس . ومات سنة خمس وخمسين ومائة» .

«**وعوانة بن الحكم بن عياض** بن وزير بن عبد الحارث الكلبي ، ويكنّى أبا الحكم . من علماء الكوفيين وكان راوية للأخبار عالما بالشعر والنسب ، وكان فصيحا ضريرا» .

الفصل الخامس

القصة الحقيقية لكتابة التاريخ والشعر العربيين وموقع الموالي منها

هؤلاء هم الأخباريون ، وهم حملة التاريخ العربي ومؤدوه إلى من جاء من بعدهم . وعليهم اتكأ المتأخرون . وهم كذلك **رواة الشعر القديم** ، اتصلت فيهم

روايته كما اتصلت بهم حقيقته وأخبار أصحابه . وقد رأينا سيرتهم ، وتتابعهم متصلا ، غير منقطع من عهد يسبق عهد معاوية ويضرب في صميم العهد الجاهلي ، ابتداء من أساتذة عبيد بن شرية الجرهمي الذي شهد الدهر الطويل من الحياة الجاهلية ، واشتهر بعلمه الذي لا يناظره فيه أحد حتَّى لقد سمعنا من قول عمرو بن العاص فيه ما سمعناه ، فانحداراً إلى سنة 155هـ أي في العهد العباسي .

والملاحظ أن هذه الطبقات الأولى كلها – عدا سعد القصير– من أصول عربية عريقة ، فمنهم الجرهمي ، ومنهم الهمداني ، ومنهم النمري من نمر أزد شنوءة ذات المجد المؤثل والتاريخ الطويل ، بناة سد مأرب وأحفاد الفينيقيين وأهل قرطاجنة .

ومنهم الكلبي ، وكلب بن قضاعة ، وقضاعة لقدمها يتغلغل تاريخها في الزمن السحيق حتَّى ليضطرب نسبها على النسابين ، فيجعلها هذا يمنية ، ويجعلها الآخر عدنانية . ويقول عنها ابن حزم في «جمهرته» :

«وأما قضاعة فمختلف فيه ، فقوم يقولون : هو قضاعة بن معد بن عدنان ، وقوم يقولون هو قضاعة بن مالك بن حمير .

ووجدنا في كتب بطليموس ، وفي كتب العجم القديمة ذكر القضاعيين ونبذة من أخبارهم وحروبهم . فالله أعلم أهم أوائل قضاعة هذه وأسلافهم أم هم غيرهم .

وبلاد قضاعة متصلة بالشام ، وبلاد يونان ، والأمم التي بادت ممالكها بغلبة الروم عليها ، وببلاد عدنان ولا تتصل ببلاد اليمن أصلا» . (جمهرة أنساب العرب – لابن حزم : ص 8) .

ومنهم الكناني الشمالي ، واليشكري ، ومنهم القيس عيلاني . وقيس عيلان لقدمها يقع من الخلاف في نسبتها إلى الشماليين مرة ، وإلى الجنوبيين مرة ما وقع في نسب قضاعة .

وكلهم كانت فيهم الكتابة ، ما في ذلك شك . ومنهم من كان يقرأ الخطوط القديمة التي ترك بها القدماء أخبارهم مكتوبة على أطلال مدنهم الداثرة . والرواية فيهم ، بعد هذا متصلة . وقد قدم لنا الهمداني في كتابه الإكليل من طراز هؤلاء

العلماء ، ومن أساتذته عددا من بينهم من كان يقرأ جميع صور المسند القديم في أطواره الكثيرة التي مر بها ، والتي كان هو بدوره يقرأ منها الكثير.

وآبن الكلبي الذي جاء بعد هؤلاء ، وأفاد من عملهم كان — على ما جاء في الطبري — يأخذ أخبار ملوك بني نصر وتواريخ وفياتهم من بيع الحيرة.

وهؤلاء التلاميذ إنما كانوا يأخذون الخط القديم عن أساتذتهم السابقين فلم يقولوا لنا إنهم فكوا طلاسمه لأنفسهم ابتداء. فعلمه إذن يرتد إلى الطبقات التي سبقتهم وعلمتهم ومن أولى بهذا من مثل عبيد بن شرية الجرهمي ، ومن يقع موقعه من معرفة تاريخ آبائه ؟

فعروبتهم ، وقدم أسناخهم ، وسابق أقوامهم ، وعراقة حضاراتهم ، كل هذه أشبه بأن تكل اليهم الاتصال الوثيق بتاريخ العرب ، أي بتاريخ أمتهم. وهذا أشبه بطبيعة الأشياء ، وليس شبيها بها قط ما يقال من أن هذه الطبقة من الموالي التي تلت طبقة أولئك الرواد هي التي كتبت تاريخ العرب ، وهم ليسوا من هذا الماضي في قليل أو كثير ، وليس شبيها قط بطبائع الأشياء أن يكون هؤلاء الأعاجم الذين لا تتصل طبائعهم بطبيعة العرب هم الذين جمعوا الشعر العربي وتراووه ودونوه ، خاصة وأمامنا تاريخ واضح مدون لذلك العمل الشامل الذي نهضوا به ، حتَّى تاريخ الرسول كتبه هؤلاء.

إنما اتكأت الطبقة الثانية على ما قدمته الطبقة العربية الأولى من عمل ، وعلى ما سجلت من أثر ، وعلى ما أفاضت من علم ، ونشرت من معرفة.

ونحن نسمع أسماء هؤلاء العلماء الآن ، ونقرأ عما قاموا به ، وعن صفاتهم وأعمالهم في الأخبار التي آتصلت في آبن النديم حتَّى بلغتنا ولكننا لا نجد أمامنا شيئا من كتبهم التي رأى آبن النديم منها ما رأى فيتباعدون منا أطيافا تذوب في جو الذكرَى البعيدة ، وقد غلبت عليها أسماء مثل حماد ، وخلف ، وأبي عبيدة ، والواقدي ، وآبن سعد الذين لا يَعْدُون أن يكونوا أصداء لهم ، آنتفعوا بتركتهم التي صارت إلى أيديهم نهبا مباحا بعد أن وفرت لها الدولة الأموية أسباب البقاء بتسجيلها ، ثم جمعتها إلى غيرها مما ساقته ظروف التغلب على العراق ، وما حشدته تحت عينيها وسائل تخليص الآثار الباقية عن العهد العربي الجاهلي الأخير مما كان باقيا تحت أطلال قصور المناذرة وبيعهم.

وقد قدمت في الباب السابق ، بمناسبة الحديث عن تنقل خبر «المعلقات» ، ومن اتصلت بهم من خلفاء بني أمية وأمرائهم ، سيرة كشف مكتبة المناذرة في فترة حكم المختار بن أبي عبيد الثقفي للكوفة وعن اتصال عبد الملك بن مروان بها عند مَقْدمه إليها بعد أن مَدَّ إليها سلطانَ الدولة الأموية ، وما بدا بعد ذلك من انشغاله «بالمعلقات»، وإبداله منها أربعا بأربع أخرَى جاهليات لأسباب استظهرتها هناك ، كما بينت ما وقع من قِبَلِ عبد الملك لهذه المعلقات نفسها . وقد كان هذا جزءا من حركة أوسع لتدوين الآثار الباقية من الماضي العربي كله ، وكيف أن هذه الحركة بدأت رسميا في عهد معاوية وبأمر منه ، التاريخُ صريح في حمله إلينا . حركة تتصل بالخبر وبالأثر وبالأحاديث والأمثال وبالشعر ، في الحرب وفي السلم . أي أنها حركة شاملة لوصل الماضي بالحاضر ، إلا فيما يتصل بالدين الجاهلي مما يتناقض مع الأصول العقائدية الإسلامية . ومن القدماء من صرح بذلك فنص على أن المسلمين كانوا يعمدون إلى إهمال نقل أخبار الديانات الجاهلية أنظر في هذا كتابي : المدخل . ولعل هذا الإهمال يبدو طبيعيا بل صحيا إذا نحن واجهنا المسألة من حيث كانت تفرضه مرحلة التكون الديني الجديدة ، وما كانت تفرضه النقلة من دين إلى دين ، لا يصبح مقبولا فيها إحياء ذكريات يقويها الإلف والعادة وما يعلق بالنفس دائما من الحنين إلى الماضي المرتبط بالذكريات حين يعمد إلى بعث الذكريات .

ولقد تشبث بعض أصحاب الهوَى الخاص في توجيه الظواهر إلى علل تتناسق مع أهدافهم التي يترسمون أسباب تحقيقها ، تشبثوا بظاهرة خلو الأدب القديم ، إلا فيما ندر ، من الحديث عن العقائد الوثنية وأقاموا لذلك سوقا باعوا فيها واشتروا وملأوا الأرض صخبا يخدعون به الأغرار ، وأصحاب السخف العقلي ، وما دروا ولا نظروا ولا أخذوا الأمور من حيث يجب أن تؤخذ ، بعد استيفاء أصول البحث ، وتوفير ركائز الاستنتاج العلمي . وقد دخل المستشرقون من هذه الزاوية العمياء إلى حقل التاريخ والشعر الجاهليين واهمين بهذا أنهم قادرون على أنْ يلبسوا الحق بالباطل فخابوا وما دَرَوا .

تلك هي الحركة الأولى في الاسلام إلى «بعث القديم»، وأولئك هم بعض أصحابها . وأقول : «بعض» ، ولا أقول «كل» ، لأني لا أكاد أرتاب في أن هذه الحركة كان تيارها أوسع وأعمق مما تدل هذه الإشارات المقتضبة على حقيقته ، على

الرغم من دلالتها الكافية على ما نريد الدلالة عليه ، فإن الثمرة التي استغلتها الطبقة التالية ، وكثير من أصحابها من الموالي ، قد تعمدت إغفال مواردها استئثارا بالفخر .

وأولئك هم العرب الأولون كُتَّاب التاريخ العربي ، ورواة الشعر الجاهلي ، وحملة أخبار أسلافنا إلينا : هم الأصول التي نهضت على جذورها وجذعها تلك الشجرة . ثم تأتي بعدهم من بعدهم طبقة الموالي يأخذون عنهم ، ويحصلون معارفهم بالماضي العربي عن طريق الارتباط بالولاء للعرب . وقد آستفاض النهر الجاري من ينابيعه الأولى .

الفصل السادس

أسباب إغفال الحديث عن هذه الطبقة

ساعد على إبعاد الأسماء الأولى أمور منها :

1 ـــ أن الدولة العباسية التي قامت على أنقاض الأموية كانت تعمل على طمس أمجاد عدوتها وعلى القضاء على كل ما كان يمكن أن يكون من أعمالها مفخرة لها . وكان العلماء أنفسهم يشعرون أنهم يرضون الخلفاء العباسيين بقدر ما يمحون أو يبخسون أعمال الدولة التي عرفت في التاريخ دونهم بآسم «**الدولة العربية**» ، على حين كان الموالي ، والفرس منهم خاصة وهم المتحكمون في أمر العباسيين أشد الناس مقتا للعرب ولتاريخهم ولأمجاد الدولة التي عاشوا أجيالهم الاسلامية الأولى يدبرون للقضاء عليها .

2 ـــ ثم قام إلى جانب هذا الواقع الكئيب أنانية هؤلاء العلماء أنفسهم ، وما يقوم في النفس الإنسانية من انطباع على حب انتحال فخر العمل وكسب السمعة والرزق به .

3 ـــ وأعان على هذا السكوت عن الارتداد بالعمل إلى أصوله أن العاملين في حقل الأدب والتاريخ الجاهلي لم يكونوا من الماضي الجاهلي بإزاء تاريخ مقدس كسيرة النبي فيفرض عليهم التحرجُ من وقوع التهمة بهم ، ذِكْرَ السند الذي يؤولون إليه في سوقهم أخبارهم .

ويلحق بهذا أيضا أن القرآن كان قد وقف من بعض الأخبار الجاهلية موقفا محددا واضحا لا سبيل إلى التناقض معه ، ومن ذلك ما جاء فيه عن العرب البائدة مثل عاد وثمود فكان هذا هو المنبع الأساسي الذي كان لابد أن يرتدّ إليه كل مؤرخ مسلم . والمتأخر في هذا يقع موقع المتقدم ، وبهذا يشعر أنه وإن استقَى خبره أصالة عن ٱبن شرية الجرهمي أو غيره من أبناء طبقته فإن القرآن أولى بالارتداد اليه .

ويلاحظ ، في بروز وقوة ، أن هؤلاء الذين خرجوا على المقاييس التي جرَى عليها العمل في هذه الجوانب تعرضوا لمطاعن الآخرين على علمهم ، وٱتهموا في بعض الحالات بالكذب . صنعوا هذا مع ٱبن الكلبي ، وأفرطوا ، ولم يكن إثم ٱبن الكلبي إلا أنه كان يرتد في بعض أخباره إلى الينابيع الأولى من قراءة القديم على ما بقي من آثاره . وقد مر بنا أنه كان يرجع ، مثلا في أخبار بني نصر ملوك الحيرة إلى ما تركوه في بَيَعِهم من مكتباتهم ومن تواريخهم .

والواقع أن ٱبن الكلبي كان هو وأبوه من قبله امتدادا لخط علمي قديم شهدنا بعضه في أولئك الكلبيين الذين مرت بنا أسماؤهم في «مدرسة بعث القديم الأولى» .

4 — وعامل رابع ساعد على السكوت عن الرجوع إلى تلك الطبقة الأولى ، وهو أنهم لم يتركوا مآثرهم كتبا محددة شكلوها بأيديهم ، وأشرفوا على إعطائها الصورة النهائية للكتاب على ما عرف به من بعد . فلقد كانوا يُمْلُون ، أو بالأحرَى يتحدثون إلى الناس ، وسامعوهم يدونون عنهم : كلٌّ بما ظن أنه يكفيه في التعبير عما يلقيه الأستاذ ، ومن هنا يأخذ الكتاب صورة رجراجة في نُسَخه المختلفة ، وهذا هو المعنَى الذي عبر عنه الهمداني عندما جاء إلى تصوير كتاب ٱبن شرْية الجرهمي فقال عنه : «وقد زيد فيه ونقص فلا يؤخذ منه نسختان مستويتان» .

وإذا كان ٱبن النديم يقول ما قال من إنه حتَّى عهد حماد لم تكن الكتب بمعناها الفني قد عرفت بعد فأولى بهذا أن يقع في الآثار التي خلفها أولئك الرواد المتقدمون .

كل هذه الأسباب خلخلت علاقة المتأخرين بتلك الطبقة الرائدة وجعلت من نزوعهم إلى الاشتهار بالعلم ، وهو مطلب جارف ، عاملا في إقامة توافق بينهم على التنازل عن رد ما بين أيديهم ، مما أخذوه ٱبتداء من هؤلاء ، إليهم . وترتب على

هذا الاسقاط لهذه الطبقة تلك الهوة الفاغرة بين أخبار الجاهلية ورواتها من طبقة الموالي. وهذا الفراغ الوهمي هو الذي تعلقت به الشعوبية قديما وحديثا، في محاولاتها التشكيك في الماضي العربي.

ثم جَدَّت أحداث خطيرة في هذا الحقل من المعارف العربية:

أولها: كشف مكتبة المناذرة تحت القصر الأبيض والمختار بن أبي عبيد الثقفي غالب على الكوفة فأنضاف بها إلى ما تركته طبقة الرواة والأخباريين الأوائل من الأشعار الجاهلية والتاريخ ما أضاء الطريق للعاملين على جمع الشعر الجاهلي، وبدد تلك الصيحات التي كانت ترتفع بين الحين والحين بالتشكيك في بعض هذا المرويّ، وهي الصيحات التي نجد أصداءها في ابن سلام.

وقد انتهت هذه المكتبة إلى الدولة في عهد عبد الملك بن مروان، فانفتح بها أمام الخليفة الحازم العالم الأريب ما وَسَّع عليه باب الاختيار من هذا الشعر ما شاءت سياسته أن يفرشه بساطا لثقافة رعيته، وتكئة يُنهض فوقها ثقافتهم في لغتهم، ويصب في قوالبها تعبيرهم العربي نِقِيّاً من اللوثات الأعجمية التي راحت تزحف إلى العربية بحكم اصطناع غير العرب للغة القرآن. وقد مرت بنا قصة هذه المرحلة من مراحل التبديل في أصل «المعلقات».

ولكي تقع لنا صورة واضحة بعض الوضوح عن الحالة التي كانت عليها تلك المكتبة أنقل هنا عبارة الرجل الذي وَكَلَتْ إليه الدولةُ — ومعه زميل له هو جُناد — العمل على تنظيمها وترقيمها وتيسير الإفادة منها. هذا الرجل هو حماد، المعروف بالراوية: قال حماد: «أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب في الطنوج، وهي الكراريس، ثم دفنها في قصره الأبيض. فلما كان المختار ابن أبي عبيد قيل له: إن تحت القصر كنزا، فاحتفره فأخرج تلك الأشعار، فمن ثَمَّ أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة». (الخصائص لابن جِنّى — 1 : 387).

ولقد كانت المكتبة التي تركها المناذرة مخطوطات في كراريس تتألف من الورق الذي كان مستعملا في ذلك الزمان أو ما يقوم مقامه من القَبَاطِيّ المصرية المشهورة التي كانت من أصلح المواد التي تقيم الكتابة وتحفظها، وتخفف من حمل الكتاب، وتيسر من استعماله ومن نقله متَى تهيأت للحريص عليه أسباب تحصيله. وعلى مثل

هذه القباطي قال لنا ٱبن عبد ربه إن «**المعلقات**» كتبت في الجاهلية لتعلق على الكعبة. وعلى مثلها أو ما يقوم مقامها، أَمَر معاوية بتدوين ما كان الأخباريون الأولون يقصونه من تاريخ، ومن شعر، ومن أنساب، ومن أمثال، ومن أحاديث.

وكان هذا ــ كما قلت من عمل الدولة وبرعايتها ــ ومثل هذه الأمور إذا سُنَّ مرّة ٱتصل. وكذلك كان الأمر في الدولة الأموية، وعليه جرَى خلفاؤها، فهم الذين أصَّلُوه ورعَوْه، وشُغِلُوا به حتَّى إن عبد الملك بن مروان يتدخل في ٱختيار شعري يرمي به إلى إحلال أربع قصائد محل أربع أخرَى من «المعلقات».

ويمضي العمل دأبا حتَّى إذا انتهَى إلى الوليد بن يزيد بن عبد الملك يكون قد اجتمع به بين يدي الدولة فيض زاخر يتصل بالشعر وبالتاريخ وبالأنساب وبكل ما اتصل بالحياة العربية ويصبح هذا الخضم المصطخب في حاجة إلى التنظيم والترتيب، والتبويب والترقيم لكي تمكن الاستفادة منه، يقول ٱبن النديم «قرأت بخط عبد الله ابن مقلة قال: قال أبو العباس ثعلب: جمع ديوانَ العرب، وأشعارَها، وأخبارَها وأنسابها، ولغاتِها الوليدُ بن يزيد بن عبد الملك، ورَدَّ الديوان إلى حَمَّاد وجُناد». (الفهرست أوروبا ــ 91)

والوليد قد ولي الخلافة سنة 125هـ وقد مضَى على كشف خزانة المناذرة تحت القصر الأبيض نحو ستين سنة، ولحماد من العمر نحو ثلاثين عاما.

حماد الراوية كان أحد اثنين أمينين لمكتبة الدولة

والعبارة صريحة في أن حمادا وجُنادا كانا موظفين للدولة الأموية يشرفان على هذا الديوان، والأول مولى لشيبان البكرية، والثاني مولى لأسد.

والسؤال المعترض الآن هو: لماذا آثر الوليد بن يزيد بهذا العمل مَوْلَيَيْن، ولم يكِلْه إلى عربيين؟ والرد عليه من غير تردد بديهي وحاضر:

المؤلفون والمصنفون والعلماء عرب، وعرب خُلَّصٌ من أقدم طبقات الأمة العربية وأعرقها في التاريخ، يقدمون من تاريخ أمتهم ومن شعرها ومن أنسابها ومن لغاتها ما هو من لب اللباب من حياتهم وعلمهم وعيشهم، فهو منهم وهم منه.

ومنظمو هذه الثمار ، ومفصلو ألوانها ومناحيها ، ومرقوها في رفوفها ، ومعلقوها في دواوينها ، من الموالي

أمر لا غرابة فيه ، ولا غبار عليه . كنا ننادي مصفِّفي الكتب ومرتِّبيها في مكتبات الجامعة التي عملنا فيها «**صِبْيَةَ المكتبة**» ، ومنهم من خرج فيما بعد عن هذا النطاق لأسباب قيضت له ، منها ما تفجر عن انحرافات المشرفين والتوائهم وضعف إيمانهم بالمثل الجامعي ، فصاروا يختالون في أردية الجامعة الفضفاضة وليسوا منها في شيء . وكأن هذا الذي شهدناه بأعيننا ليس بدع زماننا وحده ، فلقد سبق إليه بفضل «**الشعوبية**» .

الفصل السابع

حماد الراوية وعمله في تنظيم المجموع هو ومن معه

من أَوْلَى إذن بهذا العمل من هؤلاء الموالي حين تشمخ عنه أنوف السادة الذين يرونه صغارا لا يليق بهم ؟ ولعل القَدَر قد جعل في قصة حياة أشهر هذين الرجلين ما يرمز إلى شيء من هذا ، فهم يروون لنا أن حمادا إنما قاده إلى الاشتغال بالشعر أنه أغار على مال لرجل فكان من بين هذا المال ورقةٌ فيها شيء من الشعر ، فأُولِع به وراح يعمل في تحصيله . والواقع أن ما ساقه القدر إلى حماد لم يكن ورقة واحدة وإنما كان ديوان دولة بتمامه .

لم يجمع حماد الشعر الجاهلي وانما اجتمع الشعر بين يديه

وبذلك لا يكون حماد هو الذي جمع الشعر الجاهلي ، كما تقول لنا القصص عنه ، ولكن الشعر الجاهلي اجتمع بين يديه بحكم الوظيفة التي كان يشغلها للدولة ويؤجر عليها .

حماد وجُناد صار بين أيديهما كل الذخر الذي جمعته دولة عربية عمل خلفاؤها بكل حميتهم في جمع ماضيها ، ووصله بحاضرها حتَّى ليبلغ الأمر برأس هذه الدولة أن يحشد في هذا كل من أنس فيه الكفاية له ، ولو كان قريب عهد باليهودية مثل كعب الأحبار .

ولما دالت الدولة الأموية العربية وحلَّت محلها الدولة العباسية المهجنة غار مع غياب الأولى نجم العرب ، والتهم كل مولى ما كان بين يديه ، يستغله لنفسه ويحمله الناس عنه باسم علمه .

سر التناقض القائم في سيرة حماد ونظرائه

ولهذا لا يكون غريبا أن نجد الاختلاف الواضح ، والتناقض البين في تصوير التاريخ لقدرات أصحاب هذه الحلقة من حلقات نَقَلة التراث ، الذين لم يجمعوه لأنفسهم ، ولم تكن لهم وسائله مهيأة : من مواهبهم ، أو قواهم ، أو من أسباب تحقيقه ، وما كان يمكن أن تتسع له أعمارهم أو أموالهم .

فنجد القول بأن حمادا هو الذي جمع أشعار العرب وأخبارها وأنسابها وما شئت أن تقول ، وانه كان واسع المحفوظ منها ثم تقرأ إلى جانب هذا العلم الضخم الفخم أنه صحَّف في القرآن نيفا وثلاثين مرة ، وأنه كان كثير اللحن (ترجمة حماد في ابن خلكان). وفي ابن النديم أنه لم ير له كتاب قط على حين أن ابن النديم رأى كتب عبيد بن شرية الجرهمي .

كما يقولون هذا القول أيضا عن جناد : «ولم يكن له علم بالنحو إلا أنه كان أعلم الناس بأشعار العرب وأيامها ، وكان يلحن كثيرا» (ابن النديم ــ 92) فتجد الجمع بين النقيضين . والسبب قريب :

كان العلم في المكتبة أما النحو فكان لهما .

وأبعد من هذا أنهم يصفون الواحد منهم بالكذب ونحل الخبر ، ثم نجدهم ينقلون عنهم مروياتهم من الشعر ومن الخبر : «قال ابن الأعرابي : سمعت المفضل الضبي يقول : قد سلط على الشعر من حَماد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبدا . فقيل له : أيخطئ أم يلحن ؟ قال : ليته كان كذلك ، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الصَّواب ، ولكنه عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب الرجل ويدخله في شعره ، ويحمل ذلك عنه في الآفاق فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك ؟» (ياقوت ــ معجم الأدباء ــ 7 : 171) .

تقرأ هذا ثم تنظر النتيجة المترتبة عليه وكانت جديرة بأن تكون رفض ما انحدر عن حماد ، فتجد العكس تماما : ليس رفض رواية حماد ولكن الانتفاع بها وإثباتها باعتبارها الأصل ، فينقل السيوطي عن ٱبن سلام : «كان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية ، وكان غير موثوق به ، وكان ينحل شعر الرجل غيره ويزيد في الأشعار» (المزهر : 1 : 175) .

ويقول عنه أبو جعفر بن النحاس في رواية ٱبن خلكان : إنه هو الذي جمع السبع الطوال . أي «المعلقات» .

وقد بينت من قبل فساد الراوية القائمة بأن حمادا هو الذي جمع السبع الطوال التي صارت تدعى «المعلقات» ، غير أن شاهدِي هاهنا يستخلص من واقع ٱعترافهم بالرواية عن حماد وهو هو الرجل الذي يشبعونه طعنا وتجريحا .

ولم يكد طعنهم على الرواة جميعا يعصم أحدا ، فهم إذا كانوا قد طعنوا على حماد هذا الطعن فإنهم لم يوفروا خلف الأحمر ، وما قاله المفضل في حماد قيل مثله في خلف إلا أنهم أعفوه من تهمة الجهل بالنحو والتصحيف . فيقولون عنه :

«كان خلف مولَى أبي بردة بن أبي موسَى الأشعري أعتقه وأعتق أبويه . وكان أعلم الناس بالشعر ، وكان وضع على شعراء عبد القيس شعرا كثيرا ، وعلى غيرهم ، وأخذ ذلك عنه أهل البصرة والكوفة» .

بل إنهم ليبلغون فيه أشد مما بلغوا مع حماد فيقولون :

«أخبرنا محمد بن يحيَى أخبرنا محمد بن يزيد قال : كان خلف الأحمر أخذ النحو عن عيسَى بن عمر ، وأخذ اللغة عن أبي عمرو ، ولم يُر قط أحدٌ أعلمُ بالشعر والشعراء منه . وكان يضرب به المثل في عمل الشعر ، وكان يعمل على ألسنة الناس فيشبه كل شعر يقوله بشعر الذي يضعه عليه

ثم نسك فكان يختم القرآن كل يوم وليلة ، وبذل الملوك له مالا عظيما خطيرا على أن يتكلم في بيت شعر شكُّوا فيه فأبَى ذلك .

وعليه قرأ أهل الكوفة أشعارهم ، وكانوا يقصدونه لما مات حماد الراوية ، لأنه كان قد أكثر الأخذ عنه ، وبلغ مبلغا لم يقاربه حماد .

فلما تَقرأ ونسك خرج إلى أهل الكوفة فعرفهم الأشعار التي أدخلها في أشعار الناس فقالوا : أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أوثق منك الساعة . فبقي ذلك في دواوينهم إلى اليوم» (المزهر— 1 : 403) .

فتجد هنا تناقضا عجيبا في سيرة أهل الكوفة ، مع ما بدا لهم — لو صح — من الدَّخل في رواية حماد وفي رواية خلف . بل إن التناقض ليتجاوز هؤلاء الذين يمكن أن نتهمهم بالعصبية لرجالهم من أهل بلدهم إلى من وراءهم من غيرهم ، على ما هو واضح في الخبر . فلقد مضَى الناس في جميع أرجاء العالم العربي يروون هذه الأشعار المنسوبة روايتها إلَى هؤلاء الرواة الذين عُرِفُوا بينهم بوضع الأشعار على غير أصحابها .

وهذا زعم لا يقبل إلا أن نتهم الناس جميعا بالمخرقة أو بالخرق . وهي تهمة لا يقبل رمي الناس جميعا بها إلا أحمق أو أفاك .

الواقع أن هذه المزاعم التي غلا أصحابها هذا الغلو في إلصاقها بهؤلاء الرواة لا تصدق كلها ، فَمَنْ هذا الرجل القادر على أن يكتب من الشعر ما شاء حين يشاء ، في أساليب تتعدد بتعدد الشعراء الذين يروى لهم ؟ وهو في هذا يرتقي مع كل واحد منهم مرتقَى أسلوبه ، وتتهيأ له كفاياتهم مجتمعة ، ومناحي فنونهم على تفاوتها ، ثم إنه من السيطرة القادرة المتحكمة على هذه كلها ، ومن التصرف في الاختيار بينها عند الحاجة بحيث يفرز هذه من تلك ، ويصوغ الشعر بعد هذا كله مستوفيا شرائطه عند صاحبه ، فهو آمرؤ القيس إذا جاء إلى محاكاة آمرئ القيس ، وهو زهير إذا جاء إلى محاكاة زهير ، وهو كل من شاء حين يشاء ، وهو الشعراء جميعا ملتقين في واحد .

فلنصدق ما قالوا :

فَـلَيْسَ عَلَى اللهِ بِمُسْتَبْعَدٍ أَنْ يَجْمَعَ العالَمَ في واحدِ

أفليس يصبح هذا الرجل أحمق الناس ، وأتفه الناس حين لا يضع نفسه حيث وضعه الله ؟ هل يفيض عليه عمله الذي اختاره لنفسه من تقليد هذا الشاعر مرة وذاك أخرَى من أسباب المجد ، ومن تبجيل المجتمع ما كان قادرا على تحقيقه لنفسه لو أنه كتب لنفسه شعرا فارتقَى فيه إلى مرتقَى آمرئ القيس ، أو إلى مرتقَى زهير ،

وليس الشاعر الأصيل بالذي يوزن عند أي من الناس بالراوية الذي يعيش على حساب نقل ما عند غيره ؟

لا ذاك في طباع البشر فيوجد ، ولا هذا بالذي يرجح في ميزان العقول .

وإذن فالقضية في صورتها الفضفاضة هذه مختلقة ، والتهمة باطلة ، والناس لو ثبتت عندهم هذه التهمة على صاحبها بشهادة منه على نفسه ثم كذبوه فيما قاله لم يكونوا أقل منه خرقا في أولاه وفي أخراه .

كان حماد يلحن ما في ذلك شك ، وكان يصحّف . وكان جُناد لا يحسن النحو وكان يلحن ، ذلك ما يقطع به الخبر المتناقل الذي لا يجد ما ينفيه عقلا ولا نقلا . ولكن ما السر القائم وراء النقل عن هؤلاء الذين لا يرتقون إلى مستوَى التأدية التامة ؟

السر قائم في أن الناس في الكوفة وفي غيرها يعرفون المنبع الذي يغترف منه حماد ما يؤديه إليهم . كانوا يعرفون أن بين يديه في ديوان الدولة الشعر القديم مجموعا ، مرتبا ، منسوبا إلى أصحابه ، يأخذه مما يهيمن عليه بحكم عمله ووظيفته ؛ وأنه إذا كان يصحّف في قراءته الآثار القديمة فهذا التصحيف عائد إلى أنه يقرأه في الصحف . وأنهم لو وقعوا موقعه لسقطوا فيما كان يسقط فيه من هذا التصحيف . فالشعر صحيح لأصحابه ما في ذلك شك يستطيعون أن يتحققوه هم بأنفسهم لو أنهم شاءوا التأكد مما يقدمه لهم . فمكتبة الدولة التي يشرف عليها حماد وجناد بين أيديهم

ويجب في هذه القضية أن نتذكر مسألتين :

الأولى أن حمادا كان يعمل في وظيفته للدولة ، وأنه من واجبات موظف الدولة في هذا الطراز من العمل أن يكون أمينا . ولو ثبتت خيانته مرة واحدة لعصف بحياته كلها .

والثانية أن هذه الآثار القديمة من الشعر وغيره كانت ترتد في التاريخ إلى عصور تتراجع أزمانها ، ومنها ما كان مكتوبا بخط يغاير صورته في المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الخط العربي ، وأن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الخط العربي لم

تكن موغلة في العهد الجاهلي . ومعنَى ذلك أن ما سبقها كان مكتوبا بالخط القديم المنقطع ، ومؤدى ذلك أن من أراد الأتصال بمثل هذه الأصول ولم يكن يعرف الخط الذي كتب فيه كان عليه أن يرجع إلى عارف به ، فهو مُعْتَمده ، ومن كان أولى بهذا من أمين الخزانة حماد أو جُناد؟

لقد كان أبو سفيان بن حرب من الجيل الأول الذي حصَّل هذا الخط . وكان أبنه معاوية من الجيل الثاني ممن تعلموا هذا الخط . فهي طريقة جديدة من طرق الخط ، تعاصر آخر أجيال الجاهلية . ومن السائغ جدا أن يقع هذا الانقطاع عن الخط القديم لأغلب أبناء الجيل الذي عاصر حمادا ، بالقياس إلى جميع أطوار الخط العربي القديمة والمنقطعة التي كانت مكتوبة فيها الآثار التي أجتمعت للخزانة فوكلت الدولةُ أمر الإشراف عليها لحماد وجناد .

وحماد حين يرجع إليه في أصل من هذه الأصول التي يعتمد في تخريجها على المخطوطات قد يقع في التصحيف ، وهذا أمر يدركه كل من أبتلَى الرجوع إلى المخطوطات ، فالتصحيف هنا نتيجة طبيعية تقع للقارئ مهما بلغ علمه . ومن هنا يكون حماد مصحِّفا عند من خالفه في قراءة النص ، أو معرفته روايةً شفويةً لا يعرفها حماد .

وقد بينت منْ قبل مدَى سعة تحصيل هذا القديم وحفظه ، ومر بنا من نماذج حفاظه أبن عباس الذي قضَى ليلة تامة حتَّى الصباح ينشد عمر بن الخطاب من شعر زهير بن أبي سلمَى وحده لم يقطعه عن الانشاد إلا دخول الصبح منبّها عمر للحمل الجسيم الذي يحمله للمسلمين . ومر بنا من هذا القبيل قول الشعبي في محفوظه من الشعر : كيف أنه كان مستطيعا أن يمر في قوله ما يروي من قصائده شهرا لا ينقطع ، مع أن الشعر كان أقل ما يعرفه من العلم — على حد تعبيره — . ومر بنا كذلك قول السيدة عائشة أم المؤمنين : إنها كانت تحفظ لِلبيدٍ وحده ألف بيت من نوع الحكمة ، وإن هذا كان أقل ما تحفظه لغيره ..

ومَرَّ بنا أن الخلفاء الراشدين كانوا يحثّون الناس على رواية الشعر القديم لتقويم ألسنتهم ، وتصحيح عربيتهم ، وبناء مروءتهم . وشهدنا أحتفال خلفاء الأمويين بالشعر ، وعنايتهم بتدوينه ، وجمعه ، وايداع الوليد بن يزيد المجموع منه في

دولته ، إلى غيره مما اتصل بالحياة العربية ، ديوانا خاصا وَكَلَ الإشرافَ عليه إلى حمّاد وجُناد . وكل هذا لا يمكن أن يمر به الناس في سدور وغفلة ، إنما يكون مثله نذيرا بين يدي حركة زاخرة من الاهتمام بالشعر ، وبالخبر . وهذا هو ما نشاهده بالفعل واضحا قويا في تاريخ هذه الفترة التي سجل فيها القديم ومضَى بين الناس يترك أثره ، ويبعث الحركة الشعرية الجديدة على أساس راسخ من الشعر الجاهلي باعتباره الينبوع الأصيل للقُوَى الشعرية العربية . ولعل كثيرا أو قليلا من التبدل كان كفيلا بأن يصيب المُثُلَ الملحوظة للشعر العربي لو لم تقم الدولة الأموية ، التي توصف بحق : «**بالدولة العربية**» ، هي ودولة الخلفاء الأولين بتركيز الأبصار على هذا الشعر باعتباره المثل المرموق للشعر العربي . وكان الحفظ الذي مضت نماذجه لهذا الشعر : الحفظ في الصدور رقيبا على ما ظهر منه مُدَوَّنا في القراطيس ، ومودعا في ديوان خاص يسهر عليه أمين خاص به وبما اتصل به . وفي اقتناعي أن حمادا حين كان يسأل عن هذا الشعر فيفتي فيه برأي القارئ كان يجد من هؤلاء الذين يحملون منه في صدورهم ما لا يحمله في صدره مصححين لفتواه ، رامين له بالتصحيف .

تلك مشكلة حماد القارئ البارع الذي يأتمنه الوليد بن يزيد الشاعر المفلق على ما التقَى بين يدي الدولة من تراث الماضي ، فهو يحفظ منه ما وسعه ، ولكنه يحصله عن الصُّحُف فيقع في التصحيف . أما ما لم يحفظه على صفحة صدره فهو يرتد فيه إلى ما هو قائم بين يديه .

ولا شك في أنه كان في هؤلاء الرواة المَكْتبِيِّين شيء من الضعف الذي يمكن أن يدب إلى نفوس جميع الناس إذا هم أَخذت بنفوسهم كبرياء الصنعة ، وحملهم على ما يكرهون نزق التنافس وكراهة الانخذال فيقعون في شيء مما يتهمهم به خصومهم ، ولكنه لا يبلغ ذلك المبلغ الذي يضع رواياتهم موضع الاتهام الناقض . ولهذا لم تكن مثل هذه الهفوات مَعْقِد الحُكْم عليهم وعلى علمهم . ذلك أن الارتداد إلى الأصل المدون الحاضر ، فيه القول الفصل في صحة ما يؤخذ منه وما يرفض .

ولذلك لم يكن لقول خلف الزاهد أثر في رأي الناس فيه حين قالوا له : لقد كنت بالأمس عندنا في هذا أوثق منك اليوم .

كان هؤلاء الناس إذا أخذتهم آخذة الزهد يرتدون إلى الشعر الذي عملوا فيه حياتهم كلها ، فنشروه بما عسَى أن يقع فيه من مخالفات دينية ، فيحاولون محوه إن اْستطاعوا كأنه الرجس الآثم . ومن هذا ما قام به أبو عمرو بن العلاء الذي تزهّد ، وتقرَّأ تماما مثل خلف فعمد إلى كتبه ، وكانت تملأ بيتا إلى السقف فأحرقها ، ثم عاد فندم . لم يقل أبو عمرو للناس إنه كذب عليهم فيما رواه لهم كما فعل خلف لأنه كان أقل تحرجا منه بما روَى . ولعل هذا راجع إلى أن أغلب ما رواه أبو عمرو كان من قبيل اللغة فهو أقل به تحرجا ، وأن أبا عمرو كان رجلا متدينا من عهده الباكر وما رواه من الشعر لا يوغل في إحراج متدين أما خلف فكان راوية للشعر أولا ، وهو يروي فيه من كل فن ، فإذا زحف إليه الزهد كان أحرَى به عند نفسه ان يسعَى إلى محو ما يحرجه عن طريق تكذيب نفسه فيه . وذلك ما كان الكوفيون يعرفونه حق المعرفة بحكم ملاصقتهم ومخالطتهم للأصول التي كان يأخذ عنها خلف وغير خلف ممن عمل في هذا الحقل . وان تلمذته لحماد لتسخط عليه البصرة فيتهم بما اتهم به حماد .

ولنا مثل صارخ في ذلك ، الخلاف الذي كان يقوم بين الكوفيين والبصريين وكله يرجع إلى الفرق الواسع الذي أوجدته المناسبة من جعل هذا الذخر الهائل من الشعر القديم يقع للكوفيين بحكم موقع مدينتهم ، وحرمت من مثله البصريين .

وبعد وضوح الأصل التاريخي لهذا التفاوت بين ما كان عند الفريقين فإنا لا نستطيع إلا أن نرَى التجني كل التجني فيما كان البصريون يركبونه في رصفائهم في العمل والعلم لأن أمر مكتبة المناذرة لم يكن سرا يعز على البصريين أن يتعرفوا عليه وكان سببا للتفاوت الكبير بين ما عندهم وعند الكوفيين ، ولكنها المنافسة التي لا ترحم . وبمثل هذا القياس العقلي المغالط كان حماد يؤخذ عند البصريين ، وبمثله كان خلف يؤخذ حتَّى ليقول فيهما خصومهما ما قالوه وهم يعرفون العلل الحقيقية القائمة وراء عمل حماد أو قول خلف .

ومن أجل هذا نجد النتيجة المترتبة على هذه المطاعن التي كان كل فريق يثيرها في وجه الآخر عكس ما يتوقع تماما . فحماد يؤخذ عنه ما روَى ، وخلف يؤخذ عنه ما روَى ، يستوي في ذلك الكوفيون المؤيدون والبصريون الطاعنون .

الفصل الثامن

لكن خوف تهمة التصحيف يحمل على التهرب من الاعتراف بالارتداد إلى المكتوب

في عجالة قصيرة للأصمعي دعاها مسجلها عنه باسم «فحولة الشعراء» يقول أحد تلاميذه راويا عنه إنه كان يروي من شعر شاعر قصيدتين لا يحفظ له غيرهما فأقرضه الطالب نسخة له من ديوان هذا الشاعر ثم عاد إليه بعد لأي يسترد نسخته فوجد الاصمعي يروي لهذا الشاعر خمسا وعشرين قصيدة ، وترجمة هذا أنه حفظ ثلاثا وعشرين قصيدة من المخطوطة التي اقترضها من تلميذه ، ومع ذلك فهو أشهر رواة الشعر انتحالا لصفة المشافهة والسماع في الرواية . وفي الخبر أنه كتب الأشعار .

كان أشق مهام الراوي تحويل المكتوب المرئي إلى أصوات حية منطوقة . ولم يكن هذا أمرا هينا ولم يكن يمر بسلام دائما ، خاصة إذا تعارض ما يخرجه مع الرواية الشفوية التي تتداولها السنة الحفاظ إذا كان الشعر مما بقي في صدور حفاظه باتصال روايته . فإن خالفَ المنطوقُ للمقروء الرواية المشهورة دعى صاحبه «مصحِّفا» . وإذا زاد المكتوب على المحفوظ قيل إن راويهُ يزيد فيه ما ليس منه ، وإذا لم يكن عند الحفاظ لأنه مما غاب عنهم ، قيل عنه : إنه منحول لصاحبه . وهكذا مضَى التعارض بين النص الباقي مكتوبا وبينه محفوظا في الصدور ، وكانت المنافسة لا ترحم ولا توسع قط صدرها للواقع وتفسيره — ومن هنا كان التناقض : طعن على الرواة وتسليم بالمروي .

ولكن التصحيف كان أكره الأشياء إلى نفوسهم ، فلقد كانوا يريدون أدب الرجل واقعا بحيث وَضَعَه أدبُه ، وكان ذلك عسيرا . فالانسانية بكل ما يتاح لها من وسائل التسجيل ، حتَّى اليوم ، عاجزة عن الاحتفاظ بالماضي بصورته التي وقع بها : الذاكرة كيان دقيق معجز ، ولكنه على دقته وجلاله هش ، شمعي : يأسر الماضي ولكنه لا يبقي على أسيره إلا بقدر ما يحلو له ، أو على الأصح ، بقدر ما

يحلو للأسير المتسامي أن يبقَى . أما إذا آثر الهرب فالحافظة في تآمر دائم معه ، والذاكرة قلما يتاح لها أن تستعيد الأسير الهارب .

والكتابة عرضة للبلاء والفناء : فإن هي بليت فترميمها رهن بالاجتهاد ، والتصحيف هو الطريق الأشد اعتراضا . والشريط المسجل اليوم — وما كان بالأمس — واقع تحت تأثير ما تقع تحت تأثيره الكتابة ، هو آمنُ جديدا ، ولكنه أوكسُ باليا .

على أن الانسان أشد بما نبع من نفسه وثوقا منه بما دخل عليه من خارجها . وهي ظاهرة من أعراض الغرور ، وهي كذلك أمارة من أمارات التشبث بالوجود المتركز على الإيمان بالذات ، ولو كانت الركيزة وهما .

لذلك كان المحمول في الذهن خيرا عنده من المحمول في القرطاس . ولذلك نفروا من الباقي في الكتب ، وآثروا عليه الباقي في الذاكرة . وكان التصحيف عندهم شرا ألف مرة من النسيان ، ولعل هذا لأن الأثر إذا تنقل عن طريق الجماعة الكبيرة أمكن أن تتحقق فيه الصحة بأكثر مما تتحقق في المكتوب .

وشرط نقل التواتر هذا لم يكن متحققا في كل أثر إلا أن يكون ذا منزلة متميزة ، وكذلك كان الشأن في «**المعلقات**» . بل إن الكتابة فيها والنقل الشفوي اجتمعا دائما على ما بينا في الباب الماضي .

والناس كانوا يجدون النقص في علم هؤلاء الذين كانوا يأخذون علمهم من الكتب وكانوا يدعونهم «الصُّحُفِيين» تمييزا بينهم وبين أصحاب السماع .

يقول السيوطي في الحديث عن أبي عبيد بن القاسم بن سلام : (المزهر — 2 : 412) «وذكر أهل البصرة أن أكثر ما يحكيه عن علمائهم من غير سماع ، إنما هو من الكُتُب» . ويعتبرون هذا عيبا فيه . ولذلك كان أغلبهم يحاول أن يبرئ نفسه من تهمة «الصُّحُفِيَّة» هذه . وحماد من أوائل من رمُوا بها . وتفسيرها أنه يحصل علمه من الكتب ولا يتمها بالسماع . والسماع ممكن لو أنه كان في صدور الحفاظ ما كان مدوَّنا في الكراريس .

الفصل التاسع

اتساع مدلول كلمة «الرواية» والتشدد المسرف في انتحال الشعر وجنايته على التاريخ والشعر جميعا

والذين يظنون أن رواة الشعر القديم كانوا يحملون في صدورهم كل الشعر استيعابا يخطئون. إن حافظة العربي قوية، غير أن لكل طاقة حدا. وللحُفَّاظ قابليات تجعل من نفسها رقباء على هذا الحفظ في نوعه وفي كمه. ولهذا يخطئ القدماء كما يخطئ المحدَثون حين يبنون الحكم على الشعر الجاهلي مقيسا على هذا القائم بين أيدينا منه، وهو قليل جدا بالقياس إلى ما كان بين أيدي علماء العرب في القرون الإسلامية الأولى، فالذي أبقاه أولئك الرواة لنا منه، وسمحت الأحداث التي عبثت بالمكتبة العربية ببقائه منه لا يمثل في الحقيقة إلا النخبة المختارة من بين ما كان قائما بين أيديهم، فلقد كانوا يضعون لصحة الشعر الجاهلي معايير صارمة دقيقة، تعرض عليها الأشعار الباقية، فإن هي وفت بالشرائط التي تفرضها هذه المعايير أبقوها وصححوها بعد استيفاء أركان أخرى من جانب السند التاريخي والنقد المستعرض لشروط صحة النقل. وقد كانوا يركبون فيه ذلك لأنهم يريدونه أساسا لتعليم الأجيال الأفصح من اللغة. ولذلك نفوا كثيرا جدا من الشعر الصحيح لأنه لم توفر فيه من الفصاحة، ولم يتهيأ له من صفات الجزالة والقوة، ما تهيأ لما اتخذوه هم مقياسا يعرضون عليه الأشعار الباقية. وكانوا بهذا طلاب مستحيل. فليس كل شاعر في جميع حالاته التي تحمله على قول الشعر بالذي يلتزم شعره التزاما حتميا منزلةً خاصة ثابتة تتحقق له فيها كل تلك المستويات العليا التي يقع عندها الشعر المختار مما اعتبروه معيارا لصحة الشعر أو زيفه، فمن طبائع الأشياء أن يقع التفاوت في شعر الشاعر الواحد ولو كان أشعر الشعراء.

وأبعد من هذا التفاوت الذي يقع في شعر الشاعر الواحد ، ما يقع من التفاوت بين أشعار الشعراء المختلفين بعضهم وبعض . فقد افترضوا أن جميع شعراء العرب لابد أن يكونوا في مرتبة عليا من الفصاحة وفي منزلة من القدرة على قول الشعر ، والسيطرة عليه ، ورياضته بحيث يقع في مستوَى الأشعار التي سمحوا ببلوغها إلينا ثم كانوا يرفضون ما وقع دونها . وهو مطلب عسير جارَ على حقيقة الصورة الشعرية للعصر الجاهلي ، وحرم التاريخ من ركائز تاريخية قيمة كانت كفيلة بأن تضيء لنا كثيرا من الجوانب الغامضة المظلمة في حياة العرب قبل الإسلام . وقد أفلتت منهم عبارات دالة على هذا الإسقاط التحكّمي لكثير من الشعر الحقيقي الصحيح .

فينقل السيوطي عن أبي عمرو بن العلاء قوله :

«قال أبو عمرو بن العلاء : ما لسان حمير وأقاصي اليمن لساننا ، ولا عربيتهم عربيتنا» ، ثم يعقب عليها بقول ابن سلام : «فكيف بها على عهد عاد وثمود مع تداعيه ووهنه ؟» ثم يقول ابن سلام : «**فلو كان الشعر مثل ما وضع لآبن اسحق ، ومثل ما يروي الصُّحُفيون ما كانت فيه حاجة ولا كان فيه دليل على علم**» . (المزهر— ج 1 ص 174) فابن سلام يطلب الشعر في مستوَى معين لو وقع دونه وإن كان حقيقيا ، لم يستحق عنده الرواية ، ذلك أنه ما كان بين أيدي «الصحفيين» هو القديم المكتوب .

فهم كانوا ينبذون ما ينقله «الصحفيون» حين لا يرتقي المرتقَى الذي تنتهي اليه الخيرة مما جاء اليهم لأفذاذ الشعراء . وقد مر بنا معنَى كلمة «الصُّحُفيين» من قبل ، فهم الذين ينقلون من الكتب . وما من شك في أن الكتب أجمع وأبقَى للقديم ، وأثبت في صحته . ولقد رأينا من قبل شيئا عما كانت عليه تلك الكتب وإلى متَى كان يرجع تاريخ ما نُصَّ على زمانه منها . فمكتبة المناذرة آثار جاهلية ، أي أنها تعاصر الشعر الجاهلي ، وأصحابها يعرفون بالمكابدة الحية أجواءه ، وأساليبه ، وتربطهم بتاريخ أصحابه وبالواقع من تاريخهم الذي كانوا أمسَّ به روابط ما كانت تربط به المتأخرين الذين افترضوا للشعر وفرضوا على الشعر ، واقعا نموذجيا مثاليا ، ما تهافت عنه رُفِض . حتَّى صار ما أبقوه لنا «اختيارات» لا تؤدي عن الجاهلية الصورة التامة .

وطبيعي جدا كما قلت أن يقع هذا التفاوت بين بعض شعر شاعر وبعضه وألصَقُ بالطبيعة أن يقع بين شعراء مختلفي القُوَى ، مختلفي درجة التحصيل اللغوي ، ولو كانوا جميعهم جاهليين . أما غير الطبيعي فهو أن يرتقي جميع الشعراء إلى منزلة الأفذاذ ، وأن يصبح شعر كل منهم في مستوَى من القوة والمتانة لا يتهاوى قط عنه . فإذا كان قائلو الشعر ملوكا تغريهم المناسبة بقول الشعر عن رغبة شاردة في لحظة من لحظات الانتشاء ، وهم ليسوا من الشعراء إلا بهذا القدر الذي عسَى أن يكون به الواحد منا إذا هزته المناسبة فزعم أمام نفسه أنه قادر عليه . ومثل هذا الشعر الملكي لابد واجد من يسجله ، لخطر القائل والحرص على إبقاء المناسبة التاريخية بالشاهد الحقيقي . فيكون الشعر ملكيا حقيقيا جاهليا ولكنه ضعيف ، ولا يحقق المستوَى الذي يطمح هؤلاء السادة بالشعر الملكي إلى الارتقاء إليه . ثم إن هؤلاء الملوك لا يقولون الشعر بلهجتهم اليمنية ، وإنما يقولونه باللهجة المضرية الشمالية التي كان الشعر لا ينظم إلا فيها وهي بالقياس اليهم لغة محصَّلة ، وهذا أولى بادخال الضعف على أشعارهم ، والشعر مع هذه كلها حقيقي صحيح . وإنما جر هؤلاء السادة إلى الخطأ في الحكم عليه ترسمهم فيه شرائط افترضوا وجودها في كل شعر . ومثل هذه الأشعار كان مدونا في الكتب الباقية عن الجاهلية ، وكان يحمله منها قراؤها فيكذبهم الرواة ويقول عنه ابن سلام : »فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن إسحق ، ومثل ما يروي الصُّحُفيون ما كانت اليه حاجة ، ولا كان فيه دليل علم» .

يقول ابن سلام هذا ، وهو يعرف أن الشعر منقول عن المخطوطات القديمة ، بدليل أنه ينسب روايته إلى «الصُّحُفيين» ويحاول أن يفرق بينه وبين غيره مما زعم «أنه وُضع لابن اسحق» .

الفصل العاشر
العلة والأثر

وعذر هؤلاء العلماء أنهم كانوا طلاب نص فصيح كامل يرمون به إلى أن تنطبع عقول النشء على قالبه، وأن تتكون ملكاتهم في التعبير على غراره، وكانوا طلاب شاهد يلتمسون فيه الصحة والجمال جميعا، فأمَّا ما خرج عن الطريق المؤدي إلى

هذا الهدف فليس عندهم بشيء ، ولو صحت جاهليته ، لأنه **لا فائدة منه ولا علم فيه**» . أما نحن اليوم فهدفنا التحقيق التاريخي ، واستنباط الصورة الأمينة للحياة السابقة ، بخيرها وشرها ، ومن هنا يتعين أن نتحرّى الحقائق ولو تنافرت مع المقاييس البلاغية الصرفة .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن طلب العلماء المتقدمين في صدر الاسلام لتحقق هذه النماذج العليا في الشعر الجاهلي كافة قد أدخل الضيم على مقاييسهم النقدية فجعلها تتسم بالسرف والتزمت في لقاء الشعر وأخذه والتسليم بصحته . وكانت دعواهم أبدا أن ما لم تتحقق فيه هذه المقاييس من هذا الشعر لابد أن يكون منحولا لمن نسب إليهم . وأغراهم هذا بالتبجج في خلق أسباب الانتحال ، وعرض الشعر كله عليها ، ومنه ما كان محكوما عليه بالنفي عن الشعر الحقيقي عندهم حتّى قبل أن يعرض على أسباب الانتحال هذه .

وسبق الشبهة هذه إلى الشعر لمجرد ضعفه أدخلهم في باب من الغُلُوّ في تنويع أسباب الانتحال حتّى عصفوا بكثير من التاريخ .

وشديد إلحاحهم على القول في هذا الباب وتطبيقه هو الذي ترك في كتاب ابن سلام ذلك الصدَى الرنان الذي استغله في العصور الحديثة مثل مارجوليوث وغيره من المستشرقين وردده عنهم الببغاء الكبير . وما هو الا نذير التشدد العنيد في أخذ الشعر بالمقاييس الخانقة المعتمدة على ارتجال الصورة الثابتة للفصاحة الجاهلية .

والقالي يتحدث عن عمل رواة الأدب في انتخال الشعر القديم ، فيلمح إلى عنت الطريقة التي اتبعها رجال الأدب في مواجهة الشعر القديم إذ يقول :

«حدثنا أبو بكر محمد بن أبي الأزهر ، حدثنا الزبير بن بكار ، حدثنا محمد بن سلام الجمحي قال : حدثني يحيَى بن سعيد القطان قال : رواة الشعر أعقل من رواة الحديث ، لأن رواة الحديث يروون مصنوعا كثيرا ورواة الشعر ساعة ينشدون المصنوع ينتقدونه ويقولون : هذا مصنوع» . (السيوطي ــ المزهر : 1 : 175) . (والامالي : دار الكتب : 105 ــ 3)

الفصل الحادي عشر

أضاعوا التاريخ الجاهلي

وهو إقرار وتقرير من ابن سلام ، الذي أخذ منه هواة الطعن على الشعر الجاهلي كل غذائهم ، بان نقاد الشعر قد بالغوا في ٱنتخال القديم ، وعرضه على كل الأسباب المحتملة للآنتحال قبل أن ينتهوا إلى إثبات ما أثبتوه منه .

تشدد أدَّى إلى فقدان شطر هائل من الشعر الجاهلي

وليس هذا مناط أهمية الشاهد عندي ، فذلك سخف رخيص قد انتهَى مع وقته ، ولكن دلالة الشاهد عندي تقوم في كشفها عما كان يلقاه الشعر القديم من عنت تحت أيدي هؤلاء النقاد حتَّى إن رواية الحديث بكل قيودها ، ودقيق مآخذها ، وأهميته في التشريع لم تكن ترتقي إلى هذا التشدد الذي ترتقي إليه رواية الشعر. فالذين أخذوا عبارات ابن سلام في كتابه على أنها دليل على شك ٱبن سلام في الشعر الجاهلي وَهِمُوا في فهم ما رمَى إليه ابن سلام بعباراته . ذلك أنه يسوق ما قدمه منها معتزا بقدر ما عمله النقاد في الشعر ، حتَّى قدموا الينا ما قدموه منه قاطع الصحة ، وحتَّى بلغوا في عملهم هذا أنهم زيفوا صحيحا ، كامل الصحة تحرزا من الوقوع في المنحول .

لا. بل لقد ضيع علينا هؤلاء السادة نصف الصورة الجاهلية لتوهمهم أن الجاهلي لا يمكن أن يقول شعرا ضعيفا .

تجربة ذاتية يحققها النص

كنت أقرأ الكتب في التاريخ ، والأدب ، وألتمس مسارب النور من بين الظلمات الكثيفة التي نشرتها الخرافة حول تاريخ العرب القديم حتَّى إذا صادفت الشعاع الخافت طرت به فرحا ، فإذا أنا عدت بما تحققت صحته — بعد اجتيابي الطريق الطويل الوعر— إلى بعض ما شكك فيه القدماء من شعر وجدت الخبر دالا على زيف ما رموا به الشعر من اعتراض أو ما لقوا به الخبز من شك. أوجدت

الشعر يزكي الخبر ، والتاريخ يؤيد الشعر ، كأنهما على ميعاد مع تباعد ما بين مصدريهما . وكنت أعجب ، وأجد نفسي محمولا على ظن الظنون بالحُكْم النقدي الذي أصدروه على الشعر بالانتحال أو على الخبر بالكذب . وتكرر هذا ، وتعدد ، ولم أكن أتلمسه تلمسا أو أستقصيه استقصاء ، أو أجد الشعر في كل الأحيان مقرونا بالخبر في موضع واحد من كتاب . وانتهيت أخيرا إلى هذا الحكم : وهو أن القدماء رسموا للماضي صورة تحكمية قبل أن يَلْقَوا هذا الماضي ، حتّى إذا لاقَوْه اعترضه ما سبق لهم أن رسموه لأنفسهم فكان عندهم كاذبا ، وكان منهيه إليهم ناحلا أو واضعا ، أو جاهلا بالشعر فهو يوضع له ، كما صنعوا مع ابن اسحق .

ووجدتني في مرحلة من مراحل العمل أنكر عليهم كثرة ما تحاملوا على الأشخاص وهم فيما تحققت يقدمون التاريخ الذي ينتهي إليه المحقق المدقق الموازن الفاحص ، وكتبت هذا لنفسي حتّى أرجع اليه ، ولبثت أرجو أن يصادفني الأثر الذي يؤيد حدسي أو يسند حكمي ، حتّى إذا عثرت على ذلك النص الذي يتحدث فيه ابن سلام عن نقل «الصُّحُفِيّين» كدت أطير به فرحا . ذلك أن الحقيقة فيه تسفر من وراء الحُجُب المسدلة عمدا أو تورطا ، وقد كان من ضحايا تلك النظرات هشام بن محمد بن السائب الكلبي المؤرخ المشهور ، وكان من بينهم حماد الراوية . وكان هذان من بين طائفة كبيرة من المؤرخين أو الرواة الذين دعوهم : «بالصُّحُفِيين» . وما كان ذنب أولئك إلا أنهم يقرأون القديم في ينابيعه الأصيلة فتُساوقُ الأخبار الأشعار ، وتنتفض بالحياة وتفيض بالصحة .

وقد أدرك ابن جني صاحب الخصائص هذا المعنَى من قبل ألف عام ، وبنَى عليه حكما عاملا فيما اتصل بمباحثه في النحو واللغة . فهو إذ يجيء إلى الخبر الذي قدمته نقلا عنه منذ برهة ، حول كشف خزانة كتب المناذرة يقول ، وأعود اليه فأقدمه كاملا ، ومعه تعقيبه عليه :

«وأخبرنا أبو صالح السليل بن أحمد بن عيسَى بن الشيخ ، قال : حدثنا أبو عبد الله محمد بن العباس اليزيدي ، قال : حدثنا الخليل بن أسد النوشجاني ، قال : حدثني محمد بن يزيد ابن ربان قال : أخبرني رجل عن حماد الراوية قال : أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب في الطنوج ـ قال : وهي الكراريس ـ ثم دفنها في قصره الأبيض . فلما كان المختار بن أبي عبيد قيل له إن تحت القصر كنزا ،

فٱحتفره ، فأخرج تلك الأشعار ، فمن ثمَّ أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة» . ثم يقول ابن جني تعقيبا على هذه العبارة : «وهذا ونحوه مما يدلك على تنقُّل الأحوال بهذه اللغة ، وٱعتراض الأحداث عليها ، وكثرة تغوُّلها وتغيرها .

وإذا كان الأمر كذلك لم نقطع على الفصيح يُسْمَعُ منه ما يخالف الجمهور بالخطأ ، ما وُجِدَ طريقٌ إلى تَقَبُّل ما يورده إذا كان القياس يعاضده . فإن لم يكن القياس مسوّغا له ، كرفع المفعول ، وجر الفاعل ، ورفع المضاف إليه فينبغي أن يُرَدَّ لأنه جاء مخالفا للقياس والسماع جميعا ، فلم يبق له عصمة تضيفه ، ولا مسكة تجمع شعاعه» (الخصائص — 1 : 387) .

ثم ينطلق بعد ذلك إلى إباحة محظورات في النحو على وجوه من التبرير لا يسوغها إلا ثقته بأن المنقول منها صحيح النقل على مخالفته كل قياس معهود .

ويقول كذلك : «وبعد فلسنا نشك في بُعْد لغة حمير ونحوها عن لغة ٱبني نزار ، فقد يمكن أن يقع شيء من تلك اللغة في لغتهم فيساء الظن فيه بمن سُمِعَ منه ، وإنما هو منقول من تلك اللغة» .

ويقول كذلك : «قد يمكن أن يكون ذلك وقع اليه من لغة قديمة قد طال عهدها ، وعفا رسمها ، وتأبدت معالمها» .

ثم يتم ذلك بقوله : «أخبرنا أبو بكر جعفر بن محمد بن الحجاج عن أبي خليفة الفضل ٱبن الحباب قال : قال ٱبن عون عن ٱبن سيرين قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «كان الشعر علم القوم ولم يكن لهم علم أصح منه ، فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولَهِيت عن الشعر وروايته فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب في الأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يئولوا إلى ديوان مدون ، ولا كتاب مكتوب ، وأَلْفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم كثيره» (ٱبن جني — الخصائص — 1 : 386) .

وٱبن جني يسوق هذه الشهادات التاريخية ليدل بها على أن ما ضاع من الشعر، وهو أكثره، قد يظهر منه ما يمكن أن يقع فيه المخالفُ في أحكامه ودلالاته للمألوف الجاري على القاعدة المطَّردة فلا يزيف هذا الشعر ولا يبهرج حامله .

ومرماه إلى هذا واضح شديد الوضوح ، صريح أشد الصراحة في فقرته الدائرة حول إمكان وقوع شيء من لغة حمير في نص نزاري لأن القائل حميري فيجب ألا يدعو مثل هذا إلى إساءة الظن بمن سمع منه وهو نص على أن الشعر كان دائما يقال في اللهجة الشمالية ولو كان قائله حميريا .

وفي عبارة عمر رضي الله عنه من سعة الدلالة ما يدعونا إلى التوقف عندها شيئا . فلقد جرت العادة على تصور أن عمر أشار تضمينا إلى أن الشعر العربي لم يكن يكتب . وهو خطأ في فهم العبارة طالما وقعنا فيه جميعا . ذلك أننا وهمنا في دلالته العموم ، على حين أن عمر يحدد في حسم موضع غياب ديوان الشعر عن العرب فيقول : «في الأمصار» بعد اطمئنانهم فيها . أمّا أن النص يدل على ذلك فمستفاد من قول الراوي متمما حديث عمر : «فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب في الأمصار ، راجعوا رواية الشعر ...» إلى آخر النص . فمن غير المتوقع أن يحمل العربي مخرجه للغزو ، ما كان عنده من الشعر مكتوبا ، إنما يبقَى له ما يحمله في صدره ، حتَّى إذا قر قراره في الأرض المفتوحة فَحَنَّ إلى شعره كانت عدته في ذلك حافظته وذاكرته ، وَمَنْ عسَى أن يحمل في صدره من هذا الشعر مِنْ رفاقه في السلاح . وموت من كان يموت منهم كان من دون ريب نتيجته خسارة ما انفرد بحمله . وليس للرجل منهم ، تتقاذفه الآفاق الفساح لمواطن الفتح ، في ذلك العهد إلا أن يقنع بما عنده وبما بقي عند رفاقه من هذا الشعر . أما من مات من حَمَلة الشعر المفرد فيذهب بموته شعره معه ، وعبارة عمر واضحة في الدلالة على هذا كل الوضوح ، مسْقطة لسوء الظن برواية هؤلاء العرب ما يروون من شعر يرجع إلى زمنه وإلى صاحبه ، قاطعة بسلامة ما كانوا يروون ، إذ ليس في قوله ريح يشتم منها قيام شيء اسمه «الانتحال» .

وهذا القدر من الشعر يكون تنقله بالشفاه ، ويرجع فيه إلى حملته ما لم يكن واقعا بنفسه في المجموع الذي عثر عليه في خزانة المناذرة ، أو قامت الدول بعد ذلك بتدوينه فيما دُوِّن بأمرها في مراحل التدوين التي مر بنا في السابق طرف منها .



الباب الخامس

أصول رواية الشعر الجاهلي وما أصابها



الفصل الأول

الباب الذي دلف منه الموالي إلى العمل بالعلوم العربية

نتيجة التشدد

كان التوظف في خزائن الكتب ، وفي دواوين الدولة الأموية التي أنشأتها لجمع تراث الماضي إذن هو الباب الذي دلف منه الموالي إلى تحصيل المعارف المتصلة بالحياة العربية : تاريخا ، وخبرا ، وحديثا ، وشعرا ، ومثلا ، ولغة ، ونحوا .

وكان من هؤلاء حماد وجُناد نصا صريحا ، مرَّ بنا ، ولعلَّ خَلَفاً وغيره ممن جاءتنا المراجع بتلمذهم على تلك الطبقة وأخذهم عنها (كان خلف تلميذا لحماد) كانوا مساعدين لهذين في عملها فأفادوا بالعمل في خزانة الدولة ما أفاد أساتذتهم منه قبلهم . وأقول : «لعل» لأني ينقصني النص على هذا فيما سقط اليّ من أخبار القديم ، ولكن ماذا بقي لنا من تفاصيل ما كان يقع في تلك الأزمنة ؟ وإذا كان المفهوم الشائع الذائع الذي طال ترديده عن حماد : أنه كان «الراوية» هكذا مجردا من دون تعليق يفصّل أصل تلقيبه بهذا اللقب الضخم ، من أنه كان أمينا وحافظا على مكتبة الدولة الأموية التي التقت فيها جميع الأصول التي كان يغترف منها ، إذا كان هذا هو الواقع الكبير في ذلك الزمان ثم لم يغير شيئا من إلحاحهم على تلقيبه «بالراوية» ، فأحرَى بهؤلاء الذين كانوا أقل منه وُضوحَ اتصالٍ بأصل ما اجتمع لهم أن يغفل هذا عند الحديث عنهم . والمعنَى المتقرر الآن عندي هو : أن هؤلاء المؤرخين الذين تركوا لنا أخبار تلك الطبقات لم يكونوا يزنون هذا الشأن بميزاننا له اليوم ، فهم لا يلقون بالا إلى مصادر علم الرجل بقدر ما يهتمون منه بما قدم لهم من ثراء في باب معرفته . وأمر آخر : ذلك أننا نحن نأبَى إلا أن نتصور أن «الراوية» لا يكون كذلك إلا إذا كان حافظا لكل ما يقدمه لنا من روايته ، وهذا الظن إنما جاءنا امتدادا للوهم المزمن بأن راوية كل شاعر كان يأخذ عن صاحبه شعره مشافهة ، وأن كل الشعراء كانوا لا يكتبون أشعارهم ولا تكتب عنهم هذه الأشعار (وقد اثبتنا زيف هذا) فلم نكتف بأن نرمي الجاهليين «بالأُمّيّة» ، ولكنا

طردنا هذا الحكم الشاذ على طبقات الشعراء الإسلاميين حتَّى لقد نال التصور المتشعشع الممدود شعراء مثل جرير والفرزدق والأخطل والراعي وذي الرمة ، ومن لف لفهم . بل إن ذا الرمة كان يرجو من يعرف أنه يكتب أن يكتم عليه ذلك حتَّى لا يتهم «بالصحفية» . وتهمة «الصحفية» في تلك المرحلة من مراحل نشر تراث الماضي كانت تزعجهم أشد إزعاج ، وكان كل واحد منهم يريد أن يبرئ منها نفسه ليعيش بما بين يديه . فبين العلماء – إلا قليل – شبه اتفاق على السكوت عن مصادر جمع الشعر ونشره ، وترك الظن يغلب على الرأي ، أن ما عندهم من ذلك قد حصَّلوه هم لأنفسهم بأنفسهم . وذهب الخيال في ترسم ذلك إلى انتحال الرحيل إلى البادية لتحصيل الشعر واللغة والخبر . ولو ذهبنا إلى تتبع أخبار رحلاتهم في هذا السبيل لم نجد شيئا مقنعا .

والأمر ، على ما بينت سابقا : أنه ما كانت أعمار هؤلاء العلماء ، ولا أموالهم ، ولا جهودهم الفردية بالتي تتسع حتَّى تجمع من اللغة ما هو قائم اليوم بين أيدينا من ملايين الألفاظ التي تتخم معاجمنا ، وكتب لغتنا ، ولا أشعار المئات ، بل الألوف من الشعراء التي لا تزال منها أسماؤهم تتردد في أسماعنا بعد أن ذهب منها ما ذهب مما كان في أيديهم هم ، ولم يبق لنا . واللغة نفسها بسعتها وامتداد دلالاتها إلى جميع البيئات الحضارية والبادية جميعا لا يمكن أن تكون لغة هؤلاء البدو الذين زعموا أنهم كانوا يأخذونها عنهم فاللغة تؤرخ نفسها .

العمل كان عمل أجيال تمضي في تسجيل آثارها في رتابة الدأب ، وفي ظل الإلف المسيطر ، على الزمان الطويل الدارج .

ولقد جاء عمل الوليد بن يزيد تأليفا بين جهود جماعية منها ما بذلته الدولة الأموية في معركة بصيرة أرادت بها إلى وصل الحاضر بالماضي ، ومنها ما كان قد انحدر إليها من بقايا عمل دولة المناذرة ، ومنها ما كان من عمل التنظيم الاجتماعي العربي المتصل في تقليد ثابت بين القبائل : فكل قبيلة منها تعمل على تدوين ديوانها الخاص بها نسبا وتاريخ وقائع وأحلافا وشعرا ورجالا ، ومنها ما كان ترسبا مدونا عن ماض حضاري عريق ، عمل أهله في ظله على تدوين لغتهم في معاجم بقيت أخبارها تتردد ، وآثارها تعيش ويرجع إليها ، وقد تحدثت عن ذلك في «المدخل» . وجاء في تهذيب الألفاظ لابن السكيت بشرح التبريزي (ص 332) : في الحديث

عن شعر لرجل من هذيل : «وليس لهذا الهذلي غير هذا في ديوانهم» . وفي حديث عمر السابق : «... راجعوا رواية الشعر فلم يئولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب» فواضح من النص أن الديوان يحوي شعرهم وغيره ، ولكن الخارجين للجهاد لم يكونوا يحملونه معهم ، فهو في مقر القبيلة .

فلكل قبيلة ديوانها الجامع لكل خطير من أمرها . وعمل الوليد في جمع «ديوان القبائل» ، على ما يسميه ابن النديم كان ترتيبا وإفادة مما كان عند كل قبيلة من «ديوانها» . وكانت هذه كلها قد انتهت إلى أيدي العلماء في عصر ابن السكيت وقبله ، يأخذون عنها كما أخذ ابن السكيت ويشيرون كما أشار أو يسكتون كما فعل حماد ، في عصر أقدم . ومرَّ بنا كذلك ما قدمه ابن فارس عن علمي النحو والعروض ، كيف أنهما كانا موجودين قبل الخليل وقبل أبي الأسود ثم دَرَسا ، وجاء هذان العالمان ليجددا الدارس وليستنبطا من عملهما ما يقوم مقام ما فات . وقد قدم ابن فارس من الأدلة ما اعتبره قاطعا في أن هذه المعارف كانت باقية بين العرب حتَّى عهد النبي ﷺ بل بعده واستشهاده بقصيدة الحطيئة نص في ذلك .

وقد رأينا من بقايا السلف الأول مَنْ عَمِل في الإسلام على نقل بعض معارف الأقدمين في التاريخ والأنساب والسِّيَر أتَى بهم معاوية من جنوب الجزيرة ومن شماليها ، ومن طبقات القبائل ذات العروق الضاربة في كبد القديم مثل عبيد بن شرية الجرهمي ، والحُجْر بن الحارث الكناني وغيرهما .

كل هذا أغفل إغفالا أو أهمل إهمالا ، وصرف النظر عنه وركز حول **الحركة العلمية الثانية** ، فغلبت أسماء أصحابها حتَّى كَسَفت ما عداها ، وحتَّى ليخيل للناظر في التاريخ أن كل شيء بدأ هنا من غير ماض وعلى غير أساس . تلك هي المغالطة التي غولطناها في تاريخنا ، **وذلك حتَّى يناط فخر العمل العلمي الإسلامي بأعناق الموالي بعد أن صارت دولة العباسيين لهم** .

وكان من نتائج هذا السكوت غموض تلك العلاقة المباشرة بين حلقات سلسلة نقل الآثار الجاهلية إلى المسلمين . فلم تكن في الظاهر بين جماعة النقلة المعاصرين لحماد وبين العصر الجاهلي قنطرة واضحة المعالم بينة التكوين . وإذا كان ما أحاط هذه الحلقة من غموض وضباب لم يوقع الأوائل في شيء من الشك في وقائع الحياة الجاهلية ، ولم يَجُزْ عندهم على صورتها التي كانت تقاربهم فإن هذا الغموض

نفسه هو الذي أتاح لأصحاب الأهواء في عصرنا انتفاخَ سَحْرِهم بالصياح الصاخب على الشعر الجاهلي، وعلى أصحابه جهلا منهم بالأصول فضلا عن الفروع، وساعدهم على الغلو في هذا ما جاء في بعض الكتب الباقية من صدَى عمليات التحقيق والانتخال العنيف لهذا الشعر تنقية له مما يمكن أن يدخل عليه مما ليس منه، أو تعصبا منهم على غيرهم من رواة ما ليس عندهم.

أسباب التشدد

ولم يعرفوا أن النقاد القدماء إنما أرادوا بتأدية هذا إلى من بعدهم وَضْعَ الشعر الجاهلي في مكانه الصحيح من حياة العرب وإبراء ذمتهم أمام التاريخ، لما كانوا يعرفون من أثر هذا الشعر في نقل اللغة العربية بقيمها السليمة إلى الأجيال القادمة نقلا أمينا. إذ أنه على إدراك مقوماتها الصحيحة ينهض فهمهم للقرآن، وللحديث وتخريجهم أحكام دينهم، وتفاصيل شريعتهم، ويكفي أن تسمع مثل هذه العبارة تتردد في القديم لكي تدرك عمق الهوة التي تفصل بين ما أرادوا إليه بتبيين المنتحل من الشعر لطرده، وإبقاء ما أَبْقَوا من الصحيح، وبين ما ذهب إليه أصحاب الهوَى من المحْدَثين، وأقصد إلى المستشرقين منهم خاصة إذ أن من اتخذ هذه الوسيلة له حرفة. مِنَّا لم يعْدُ أن يكون ببغاء، يقول أبو علي القالي في أماليه: «حدثنا أبو بكر محمد بن أبي الأزهر، حدثنا الزبير بن بكار، حدثنا محمد بن سلام الجمحي قال: حدثني يحَيى بن سعيد القطان قال: رواة الشعر أعقل من رواة الحديث، لأن رواة الحديث يروون مصنوعا كثيرا، ورواة الشعر ساعة ينشدون المصنوع ينتقدونه ويقولون: هذا مصنوع» (المزهر للسيوطي — 1 : 175).

فهو كما سبق أن قلت بتقرير من ابن سلام الجمحي صاحب «طبقات الشعراء» الذي عنه أخذ أصحاب الأهواء كل ركائز طعنهم على الشعر الجاهلي نقلا عن ابن القطان، يثبت أن الرجل في تقديمه ما قدم من إشارات إلى الانتحال إنما أراد إلى بيان أن النقد لم يقدم ما قدمه من الشعر الجاهلي إلى الناس إلا بعد أن بذل كل ما يبذل من تحقيق لطمأنة الناس على أن هذا المقدَّم منه إنما هو الصحيح الذي لا يلتف به أي شك.

ولا غرابة أبدا في أن يزيد حذر رواة الشعر في تقبُّله على حذر رواة الحديث:

ذلك أن الحديث لو تعارض في مادته مع حكم إسلامي أسقطته تلك المعارضة . أما إذا وافق حكما إسلاميا فالضرر الناجم عن قبوله محبوس في الاعتبار التاريخي ، ولا خوف منه على قاعدة شرعية أو خُلقية . ومن هنا كان الأهم عند أصحاب الحديث النظر في السند بعد ٱستيفاء شرط الصحة الشرعية في النص .

أما الشعر فكان المعيار في قياس حقيقته أوسع من أن تسيطر عليه ٱعتبارات خلقية أو شرعية ، وكان الأثر المترتب على قبوله خطيرا فعلى ضوئه تفهم اللغة وتقرر أحكامها . يستطيع الشاعر أن يكون ما شاء ، في كل عصر ، ونزعات النفس الواحدة تماوج بين أطراف لا يحكمها المنطق أو السابِقةُ إلا في قليل ، أما النُّبوَّة ففي عصمة من ذلك . ولذلك كان طريق رواة الحديث مُعَبَّدا وكان طريق رواة الشعر وعرا شائكا فتعين أن يحذروا . وفي الحكم الماضي تعبير واسع ودقيق عن كمون ما يكمن من وراء عمل كل فريق .

فالذين حاولوا في العصور المتأخرة التسلل إلى مقومات الحياة الإسلامية عن طريق الطعن على الشعر الجاهلي كانوا يجهلون كثيرا من هذا ، بل لعلهم جهلوه كله . ولو أنه كان واضح المرأى بقدر ما كان غيره واضحا ما غامروا قط بالطعن المتطوع على الماضي العربي . ولكنه كان خفيا بعض الخفاء فانطلقوا يحاولون أن يدمروا ويخربوا . ومع ذلك فإنهم لم يكن لهم فيما ٱستسلموا لإغرائه عُذر يستر نواياهم فبعض المنطق كان كفيلا بالوقوع بهم على الصواب إذ الشعر بطبيعته كيان شفاف يكشف الناظر من خلاله عن العصر الذي قيل فيه ، ومن تعرض لدراسة الشعر كان لزاما عليه أن يلم بأجوائه ، وأن يتغلغل إلى جوهره الكاشف له عن طبيعته ، وعن حقيقته لينتهي بهذه العُدَّة الضرورية إلى إصدار القول فيه فصلا في غير اضطراب . يقول ٱبن سلام في كتابه : «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات .... وقال قائل لخلف : إذا سمعت أنا بالشعر وٱستحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنتَ وأصحابك . فقال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته فقال لك الصراف إنه رديء هل ينفعك استحسانك له ؟» (طبقات الشعراء ــ ص 7) .

ويقول : «قال خَلَّاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان أبي محرز : وكان خَلّاد حسن العلم بالشعر يرويه ويقوله : بأي شيء ترد هذه الأشعار التي نروي ؟ قال له :

هل تعلم أنت منها ما إنه مصنوع لا خير فيه ؟ قال : نعم . قال : أفتعلم في الناس من هو أعلم منك بالشعر ؟ قال : نعم . قال : فلا تنكر أن يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه أنت» (المصدر نفسه— ص 6) .

تلك كانت عُدّتهم في الحكم على حقيقة الشعر أو زيفه : علم عميق به وتغلغل أعمق إلى باطنه وخفاياه . ومعرفة صادقة واعية باللغة في عصورها المختلفة تكفل لصاحبها النفاذ إلى ما وراء الألفاظ من سر يكمن وراء أجسادها الظاهرة ، وذوق أصيل يصل صاحبه بروح التعبير . هنا على ألا يقوم الدليل الناقص للحكم التذوقي ، كما أوضحت في مكان آخر .

وليست تغني عن هذه كلها رطانة مستشرق ، أو تشدّق مستعجم . وليس يكفي عنه ما يدعي «بمنهج البحث» ، إذ أن هذا المنهج طريقة بحث تقوم على منطق يقتضيه نوع الموضوع ، وليس التذوق اللغوي — الذي يعتمد إلى مدًى بعيد جدا على الوراثة— بالأمر الذي يغني فيه المنطق أي غناء . لقد طال ما كلف المستشرقون أنفسهم اقتحام أسوار لا تخترق اعتمادا على غفلة من أصحابنا الذين اختلط عليهم بريق المنهج — وهو أداة معالجة ظاهرية— باستسرار اللغة واستبطانها وهو عمل ينهض على ما لا قِبَلَ بالأجنبي على اكتناه أمره لأنه عمل داخلي يتعلق بالميراث الضميري الذي طال عهده حتّى كاد يندرج في عداد الفطرة والطبع .

الفصل الثاني

نتيجة مناقضة لكل ما استخلصه أدعياء المنهـــج

اَنتهيت بك إلى مرحلة تبين أن ما يقوم وراء ما جاء في اَبن سلام وغيره ممن اَحتفظ لنا التاريخ بكتبهم كابن جني ، خاص بالانتحال ، إنما اتى به أصحابه للدلالة على قدر ما حرص رواة القديم على إبعاده عن الشعر من شبهة يمكن أن تثور حوله — فهم به يريدون أن ينبهونا إلى أنهم لم يتركوا سبيلا إلى الشك فيما رووه لنا منتخلا من الشعر الجاهلي الذي كان لا يزال باقيا منه القدر الكبير بين أيديهم ، على

الرغم مما ضاع منه في ظروف تحدثت عنها في كتابي (تاريخ الشعر العربي حتَّى آخر القرن الثالث الهجري) . ولعلك مدرك ضخامة ذلك الموجود يومئذ من قولهم إن أبا بكر محمد بن القاسم الأنباري كان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت شاهدا في القرآن (ياقوت المعجم ــ 7 : 73) .

ولست أرَى الوقوف عند هذه المرحلة في الحكم على عمل هؤلاء القوم الذين غلوا في التحقيق ، فلقد بالغوا في النفي ، وأسرفوا في الإلغاء حتَّى ذهبوا في هذا السبيل إلى إضاعة قدر ضخم من الشعر الحقيقي الذي كان يجب أن يبقَى ، وأن يصحح لأصحابه ، وأن يضاف لهذا على كتلة الشعر الجاهلي الصحيح .

وقد كان هذا التضييع نتيجة منطقية لابد أن تترتب على هذا التزمت في أخذ الشعر القديم بالتهمة البالغة . ذلك أن معاييرهم كانت من الصرامة والقسوة ، وكانت تمضي في اندفاع طاغٍ عَصَفَ بكثير من ذلك الشعر فنفوه اتّكاء على الشبهة ، أو اعتمادا على الظن . ونحن لو رجعنا إلى روايات القديم من شعر الشعوب الأخرى ، ومنها ما سبق الشعر الباقي للعرب ومنها ما لحقه في الزمن ، لم نجد شعرا في الأرض تعرض لمثل هذا التزمت العجيب الشاذ في قياس صحة نسبته لأصحابه أو لعصره . ولقد يزعم بعض المتحذلقين أن الشعر المنسوب إلى هوميروس قد تعرض لمثل هذا ، وهو زعم كاذب ، ومقارنة باطلة ، فهوميروس قد أخذ ما نسب إليه من الشعر بتمامه متكاملا على أنه وحدة متناسقة معبرة عن واقع فني متصل . لم ينف منه ناقد هذا البيت أو ذاك ولم يزيف منه تلك المقطوعة ويصحح تلك . فلم يشوهوا الأثر الفني ، ولم يأخذوا الشعر بشيء من المقاييس التي أُخذ بها الشعر الجاهلي ، مع أن سيرة جمع الشعر الهوميري في الاسكندرية على أيدي تلك اللجنة من الشعراء التي أعطته الصورة الختامية تقريبا كانت وحدها كافية للاقتناع بأنهم كان لهم الأثر الأكبر في صناعة القصيدتين الهوميريتين نسبةً .

ووجه الفرق الثاني ، وهو أخطرهما ، أن هوميروس لم يكن شخصية تاريخية ثابتة . فقد وجد في عصر ما يمكن أن يطلق عليه ، بالقياس إلى التاريخ اليوناني ، عصر ما قبل التاريخ . فإذا جاء البعض اليه فشك في وجوده التاريخي لم يكن ذلك شذوذا ولا كان فيه إسراف . والأمر كذلك بخاصة إذا أضيف إلى هذا أن الملحمة من فنون الشعر أولي بها أن تنسب إلى الجماهير خلقا وتكوينا وإلى العدد الجم من الشعراء صياغة ونظما .

أما الشعراء الجاهليون فيقعون من تاريخ أمتهم في عصر التاريخ الأكيد . إذ أن أبعد من بقي لنا شعره منهم لا يكاد يرتقي زمنه إلى ما قبل الاسلام بأكثر من مائتي عام ، والشعر الجاهلي شعر غنائي فردي لا جماعي .

وفي خلال تلك الفترة التي ينسب إليها جمع الشعر الباقي كانت الدول العربية الحديثة ، كدولة المناذرة ، تسجل من أشعارهم بالكتابة ما تسجله عادة لشعرائها الأمم ذات الأصل الحضاري العريق وتحفظ في مكتباتها ما بقي من آثارهم وقاوم الزمن ، وكانت القبائل نفسها تكتب دواوينها .

أما اليونان في العصر المزعوم لهوميروس فلم تكن لهم كتابة ولم يكن لهم تاريخ .

الفصل الثالث

طمس معالم القديم

مقاييس نقدية بلاغية لا مقاييس نقدية علمية

وقد قلت من قبل : إن هؤلاء العلماء العرب المتقدمين قد بالغوا أكبر المبالغة ، وأسرفوا على أنفسهم أشد الاسراف في فرض ما فرضوا من معايير لتصحيح ما صححوا من الشعر القديم . فجاء الباقي منه عالي الأسلوب ، شديد الأسر ، بارع الصورة ، لا تكاد تدب اليه هنة من ضعف أو يمسه أثر من لين ، يقع كله على اختلاف شعرائه في مستوىً واحد من القوة ومن سلامة الأسلوب ، ومن تمام الأداء . فلا يكاد يتأخر فيه شاعر عن شاعر فكأن كل من قال شعرا كان لابد فصيحا . وما انحدر عن مستوَى تلك الفصاحة المذهلة نفي عن الشعر والشعراء ، وأبطلوا روايته . وقد صرحوا ببعض هذا حين لم يكن هناك مجال لطمس اسم الشاعر والحيلولة بين شعره وبين النفاذ إلى مسارح التاريخ والمستقبل . فقالوا إنهم لم يرووا شعر عَدِيّ بن زيد لأنه قروي ضعيف الشعر . يقول ابن قتيبة : «وذكر أبو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء : كان عَدِيٌّ بن زيد في الشعر بمنزلة سهيل في النجوم يعارضها ولا يجري مجاريها . قال : **والعرب لا تروي شعره لأن ألفاظه ليست بنجدية** وكان نصرانيا من عباد الحيرة قد قرأ الكتب» .

كل هذا العلم والثقافة لم يسمح لشعر عديّ بالنفاذ إلينا الا ما ٱخترق منه تلك الحجب الصفيقة التي كان علماء الشعر يسدلونها لحجب ما شاءوا منع انحداره إلى الأجيال الآتية من بعدهم . وكل ذلك حفاظا على اللغة حتّى لا يدب إليها أي ضعف يمكن أن يترتب على رواية ما قد يلبس المفاهيم اللغوية أثرا قد يوقع في الشبهة بعض مفاهيم الألفاظ القرآنية أو ألفاظ الحديث . وهم في هذا يتدارون وراء العرب الذين يقولون عنهم : إنهم لا يروون شعر عدي لأن ألفاظه ليست بنجدية . وعندي أن دلالة كلمة «العرب» هنا تنصب على هذه الطبقة الأولى من باعثي التراث العربي تاريخا وشعرا ممن قدمنا في هذا الباب .

فمن قال : إن البدو ــ وعنهم كانت تزعم رواية الاشعار ــ كانوا يعرفون شعر شعراء الحاضرة كلهم ؟ ثم إن عديا وهو ما هو تربية وثقافة ووسطا وأصلا كان يكتب شعره من غير شك كما كان يكتب غيره شعره فما وجه انتظار العرب أن يرووا شعره ؟ فلو أن الشعر كل الشعر كان هو المقصود بالجمع مادام محقق النسبة إلى صاحبه لكان شعر «عديّ» المكتوب بيد صاحبه أولى هذه الأشعار بالجمع وهم يشيرون إلى هذا بقولهم إن عديًّا كان «قد قرأ الكتب» يرمونه بالصحفية وهو الجاهلي . لكن الجمع الشامل لم يكن هو المقصد ولا الهدف ، وإنما كان المقصود جمع أشعارٍ تتحقق فيها شرائط خاصة من ٱرتقاء المستوَى ، ومن بداوة اللفظ ، أو بعبارة أدق من «**نجديته**». لأن هذه «النجدية» للفظ هي التي تلتزم به المعنَى الجاري مع معناه في التعبير القرآني أو في الحديث . أما ما عسَى أن يكون قد نقل اللفظ بالاستعمال القروي إلى ظلال دخلت على معناه الأصيل فهو جدير بأن ينفي شعر الشاعر من حظيرة الشعر المرويّ .

والأمر منطقاً وواقعاً لم يقف في تطبيق هذه المقاييس على شعر عدي وإنما جرَى حكمه على كل شعر حضري . فشعر ملوك اليمن الذي قالوه في المناسبات التاريخية الخطيرة قد نُفي من حظيرة المرويّ إلا عند المؤرخين . وكل شعر لان ورَقّ ولم تغمره نفحة الصلابة والقوة أهمل .

وقد مزقت هذه العملية الشعر ، ومزقت معه التاريخ ، فما كان الشعر مؤكدا حقيقته من التاريخ نبذ مع الشعر ، واعتبر منحولا في عرف المتأخرين ممن غابت عنهم أصول العلة التي دعت إلى نفي الشعر .

والواقع أن هؤلاء المتنخلين للشعر لم يكن التاريخ الجاهلي عندهم شيئا يحرصون على بقائه أو إحيائه ، بعد أن استعاضوا عن كل ما كان في الجاهلية بحلاوة الإسلام ، وبعزته ، وبأمجاده . ولذلك نبذوا التاريخ الجاهلي كله نبذا ــ كما تدل عليه كل الآثار التي تبعث يوما بعد يوم من تحت التراب أو تنبش نبشا من بطون الكتب .

ولقد وجدت هذه الحقيقة الخطيرة تقع في خاطري قبل أن أنبه إلى هذا النص المنقول عن القالي . وجدتها في صورة انطباع عام كأثر لقراءاتي للشعر مستضيئا بالتاريخ ، فلما جاء النص ، أو بالأحرَى ، لما برز النص عليّ من صميم الضباب الذي كانت ترفعه حوله في قراءاتي الأولى له مشاغل القلب بالموضوع الأشد في حينه استبدادا بالنفس ، وانتهابا لجُمَّاع الفِكر ، كدت أصيح من الذهول به لِلُّقْية التي أعطانيها هذه المرة ، وما أعطاني إياها في مرات سبقت . والواقع أن تشعبات دلالة النص الواحد من النصوص قد تتبدد ولا يبقَى منها في الخاطر إلا ما اّتصل منها بأمر يشغلك ، فيتقدم مُزيحاً مِن ورائه كل ما عداه . حتَّى إذا عدت إلى النص في حال أفرغ وبذهن أطلق ، رأيت فيه ما لم تكن تحلم بأنه فيه . وقد كان في هذا التوافق بين ما خلَّصته من قبل انطباعا ، ومنطقا مَحْضا ، وبين دلالة النص الصريح ما انتهَى بي إلى القناعة والرضَى والاطمئنان إلى عدالة الحكم الذي سبقتُ إلى إصداره . وقد وقع لي مثل هذا تماما في قضية قولي بأن وضع العلوم في المرحلة الثانية من تاريخ الإسلام لم يكن المبادرة الأولى إلى هذا العمل ، وأن الخليل بن أحمد وغيره كانوا يرتدون في عملهم إلى تكئة قديمة غابت عنا في طيات الزمان ، وذلك قبل أن أقع من نص أبي علي الفارسي على المعنَى المثبت لقيام هذا في القديم الدال على شيوع أمره بينهم ــ وقد قدمت هذا النص ــ مع مروري بهذا النص من قبل ذلك .

لم تكن رواية العلماء العرب المتقدمين إذن للشعر محاولة استيعاب للباقي من هذا الشعر الجاهلي ، وإنما كانت اختيارا ، واختيارا متزمتا أشد التزمت ، متشددا أعنف التشدد ، فرضت له معايير من البلاغة ، والقوة ، ومن الصفاء ، ومن اكتمال العروبة ، بحيث نفت هذه العملية التطهيرية أكثر الشعر الجاهلي . كان لابد في الشعر المقبول للرواية أن يحقق مثلا خاصا ، فلم تصر بذلك العملية عملية تأريخ شعر بقدر

ما جاءت اختيارا يبقَى أمام الناس انموذجا يقاس عليه ، ويفهم على ضوئه القرآن الكريم ، وتحصل به اللغة تحصيلا لا يدخل به اللبس إلى المفاهيم القرآنية ، حاضرا أو مستقبلا ولذلك وقفوا به عند ألفاظ العربية «النجدية» التي نزل بها القرآن وليتهم قنعوا بل الزموا هذا الشعر النجدي اللغة أن يكون في أعلَى مستوَى وإلا أسقطوه وتخلوا عنه .

الفصل الرابع

المثل القائم وراء اغفال التاريخ القديم للعرب

ولا شك في أن هؤلاء الناس كانوا أبناء حضارة عبقرية ولا شك في أنهم كانوا يشعرون بأنهم ماضون إلى بناء المستقبل الإنساني كله ، فهم شديدو الحرص على أن تمتد أسس البناء على هَدْيٍ من واقع فرضوه على التاريخ ، ولم يفرضه التاريخ عليهم ، وقد فعلوا .

وبذلك يكون ــ مرة أخرى ــ ما تصورناه من قبل من أن حركة نقل القديم في الإسلام كانت حركة جمع لِمَا كان باقيا ، تصوراً غير سَليم . إنما كانت حركة اختيار لِمَا رأوا أنه يخدم أهدافا كبيرة تقع في دائرة البناء الحضاري الضخم الذي كانوا يرفعونه : بناء إنساني كامل يساير حركة الضمير الذي تعمره عقيدة الإيمان الوثيق بآله حي واحد ، فهو ليس قوة صَمَّاء ميتة من قُوَى الطبيعة الهامدة ، لا يشركه في ملك الوجود أحد ، هو الذي أوجده ، وهو الذي يدبر أمره ، خلق الخلق وشكَّلهم حسب مشيئته ، فلوَّنهم ألوانهم ، وفاوت بين قواهم في الشعب الواحد وفي الشعوب المختلفة ليخلق من هذا التفاوت بينهم في القدرات والألوان والأحجام ذلك التفاعل المخصب لثمار القُوَى ، وليبني بالنوع توافقا يضفي على الوجود رُواء الكيان غير المردَّد ، فهم لهذا السبب كلهم أصول وكلهم ضروري في عرف الوجود وفي ناموسه . ولذلك سَوَّى بينهم شرعُ الله الحق . وأصحاب الدعوة والناهضون بعبئها ، والمتكلفون بدفع نفوسهم ودمائهم في سبيلها ؛ لهم فضل السبق إليها ولكن ليس لهم حق يميزهم على غيرهم فكلهم أمام شريعة الله سواء . وقد أكد ذلك النبي ﷺ بالقول وبالعمل فكان بلال بن حمامة العبد ذو الأصل

الحبشي ، وسلمان الفارسي ، وصهَيب العربي الذي حمل طفلا إلى بلاد الروم فنشأ هناك وكبر ودُعِيَ من أجل ذلك روميا ، كل هؤلاء كانوا من كبار الصحابة ومن أعيانهم ، وهم يفْضُلون حتّى اليوم الكثرة الكاثرة ممن أسلم من بعدهم في قريش . وقد آخَى النبي بين بلال وبين عبيدة بن الحرث بن المطلب ، وقيل بل آخي بينه وبين أبي رويحة الخثعمي (الاستيعاب لابن عبد البر — على هامش الاصابة — مطبعة السعادة — القاهرة — جـ 1 ص 141) .

وكل واحد من هؤلاء أُوخِيَ بينه وبين رجل من المسلمين . فالرؤوس في الإسلام تستوي لا فارق بين عربي وعجمي إلا بالتقوَى ، وكلهم سواسية كأسنان المشط . وكلهم أمام الشريعة والمشرِّع الاسلامي سواء . وعمر رضي الله عنه يزجر عاملا من عماله بعد أن يؤدبه ، وقد حاول أن يستبد برجل من عامة المسلمين فيقول له : متَى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟

فتجتمع في هذه المبادئ الثلاثة ، بالعمل وبالتطبيق — وليس بالقول بحسب — الأعمدة التي كانت الثورة الفرنسية تحاول أن تدير حولها رحىً لها كم طحنت من عظام بشرية ، وأفاضت من دماء ، وذلك بعد مضيّ اثني عشر قرنا كريتا على تطبيقها في الإسلام ، دون أن تسفك في تطبيقها بيَن ناشريها دماء .

هذا الدين الذي خرج العرب يحملون أمانته إلى الناس جميعا لم يكونوا يحملونه فيمضون به خفافا ، ولم يلقوه إلى الناس إلقاء الذي قنع بأنه أدَّى المهمة ووفَى بالعهد مادام قد أدَّاه إلى الناس ، ولكنهم حملوا فيه من التضحيات ، ما تنوء به الجبال ، وَفَوا بكل عهد عاهدوا عليه ، وصَدَقُوا الله ما وعده رسوله في دينه ، فلم يكذبوا مرة ، ولم يخدعوا أحدا ، مع أنهم عاشوا في مواجهة الغدر والختل ممن أعطاهم العهد من خصومهم ، وخاصة منهم أصحاب الأصول الآرية .

وكان من أول ما نهضوا به ، وحملوه في سبيل إيمانهم أنهم تنازلوا عن تاريخهم ، يريدون أن يقولوا للناس : من هنا نبدأ ، فلا أب ولا أم ، ولا جد . ومن كان منكم لا ماضي له فنحن مثله لا نفخر بماض فقد تخلينا عنه ونسيناه .

يقول ابن فارس في كتابه «الصاحبي» (ص : 44) :

«كانت العرب في جاهليتها على إرْث آبائهم في لغاتهم ، وآدابهم ، ونسائكهم ،

وقرابينهم

فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ، ونسخت ديانات ، وأبطلت أمور ، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر ، بزيادات زيدت ، وشرائع شرعت ، وشرائط شرطت ، فعفّى الآخرُ الأول ، وشُغِل القوم — بعد المغاورات والتجارات ، وتطلُّب الأرباح ، والكدح للمعاش في رحلة الشتاء والصيف ، وبعد الإغرام بالصيد والمعاقرة والمياسرة — بتلاوة الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وبالتفقه في دين الله عز وجل ، وحفظ سنن رسوله ﷺ ، مع اجتهادهم في مجاهدة أعداء الاسلام ، فصار الذي نشأ عليه آباؤهم ونشأوا عليه كأن لم يكن» .

ثم يقول : «فسبحان من نقل أولئك في الزمن القريب بتوفيقه عما ألفوه ، ونشأوا عليه ، وغُذُوا به ، إلى مثل هذا الذي ذكرناه» .

كان هذا عمل العرب أنفسهم في ماضيهم كله ، فلا عجب في أن يتابعهم في هذا المسلمون من غير العرب .

لقد كان عمل المسلمين الأوائل الناصب التعفية على هذا الماضي بمحوه والتخلص منه ، فتركوا لعامتهم تفسير الأحداث التاريخية التي ظلوا يذكرونها من تاريخهم ، ومن هنا برزت العلل المضحكة التي قدموها لكبريات مسائل التاريخ ومشاكله ، وبقي لنا من هذه السخافات ما بقي عن علة انفجار الحرب الدامية بين حيَّي وائل وهي الحرب التي اتصلت أربعين عاما ، ووجدنا من يعبث بنا فيقول إنها وقعت بسبب قتل كليب ناقة تدعَى البسوس لامرأة لا يعرفون من هي ، ثم يعودون فيختلفون في «البسوس» أهي المرأة صاحبة الناقة أم هي مجيرة صاحبها ، إلى أشباه هذه السخافات التي لا تمت إلى التاريخ بأي سبب .

بل إنا وجدنا من هذا القبيل ما يتصل بأحداث أخطر وأهول من تاريخ الجزيرة العربية : بالحارث الكندي الذي أذل الامبراطورية الرومانية الشرقية ، وحطم جيوشها ، وأنزل الرعب في قلوب أهلها على ما يقول مؤرخوهم ، هذا الحارث الذي كان أول من واجه الفرس والروم في وقت معا ، فتناثرت أمام هجماته جيوش القوتين جميعا ، انكمشت عند الأخباريين العرب المتأخرين أخباره ، وتضاءلت علل أعماله ، وهُوِّنت نتائجها ، ثم سيق آخر الأمر إلى الصحراء ليموت في ركن منعزل من أركانها موت المغمورين ، وأبناؤه ملوك الدول العربية التي لبثت حتَّى آخر مرحلة

تاريخية من مراحل العهد الجاهلي سيدة الجزيرة الناهضة بأمجادها ، لم يسُقْهم إلى مصارعهم إلا الفرقة تدب بين الإخوة الأشقاء .

ووقع ذلك كله قبيل الإسلام ، فلم يكن في الأمر مجال للنسيان . ولو أن الأمور كانت تجري في انطلاقاتها المعتادة ما أمكن قط أن يغتال النسيان مثل هذه الأحداث الجسام ، وأن يُعَفَّى عليها في ذاكرة شعب عرف بأنه من أقوَى شعوب الأرض ذاكرة ، ومن أحدِّها ذهنا وأوعاها فؤادا . فالزمان الذي أظل تلك الأحداث التي قَدَّمَتْ للنصر الاسلامي المَثَل ، كان لا يزال مستمر المرير بأجيال عاشت تلك الأحداث وشاركت فيها ، وخالطتها ، وتذوقت حلاوة انتصاراتها ، وشربت علقما ونجيعا مرارة آلام الخلاف الذي أدَّى إلى تحطيم البناء الشامخ الذي بنته .

ثم إنه كان من بين هؤلاء من كان يقرأ المسند القديم وصنوف الخط الذي دونت فيه تلك الأحداث في ظل ألوية تلك الدول وهي لا تزال مرفوعة . وقد ٱتصلت سلاسل هؤلاء العارفين وأوغلت بعد ذلك في الإسلام ، فكان ٱبن الكلبي وأبوه من بين هؤلاء الذين كانوا يقرأون الخطوط القديمة ، ويخلصون منها أخبار تلك الأجيال ، ويحملونها إلى الناس مستقاة من ينابيعها الأولى فيتعارض هذا مع ما ٱستقر عليه العرف في الاسلام فيتّهِم الجهلةُ ٱبن الكلبي بالكذب ، ولكنهم لا يكفُّون أبدا عن النقل عنه لأن الحَقيقة أغرَى للنفوس من التعلق بمطالع المَثَل الملحوظ .

ومن هذا التضارب بين المَثَل الأقوم والحقيقة الجافية ، قَفَز ٱتهام المؤرخين اليمنيين بالكذب ، فنفيت أخبار التبابعة الذين ٱمتدت فتوحاتهم إلى قلب الصين ، ومنها ما كان لا يزال غضا طريا حين أظل الاسلام الناس . وقيل : «تكاذيب اليمنيين» ، وما كذب اليمنيون ، ولا وهموا ، وإنما هو التاريخ — والتاريخ جذور الأمة في الزمان وفي المكان ، فهو الدليل المثبت لأصالتها ، وهو المحيط الذي يبرز كيانها ، وهو التحالف مع الزمن الذي يجعل من الأمم ذوات الماضي المرموق وحداتٍ تتميز بين الأمم ، فتمتلئ به عزة ، وتتيه به فخارا . والظاهر جدا أن هذا كان الوضع السائد قبل الاسلام ، وهو الذي دُعِي بتفاخر الجاهلية وتكاثرها ، وهو الذي كان يجعلها تشمخ بأنوفها ، وتتيه على الشعوب والأمم ، فجاء الاسلام لينزل بهذا

الشمم ، وليبطل هذا الفخر ، لأن مَثَله كان ـ كما رأينا ـ إيجاد عالم متماسك ، تتقارب فيه الرؤوس ، وتندمج فيه الأجناس والألوان ، فلا يشمخ أنف ليُرغَم أنف ، ومن هنا نُبِذَ العهد السابق للاسلام «بالجاهلية» ، وأميتت كل العوامل التي يمكن أن تحيي من سَوْرته ، ووضعت العلل المضحكة لجلائل الأعمال التاريخية ليصبح التواضع تربية تنهض على أساس من الباقي مما دعي تاريخا وليس من التاريخ في شيء .

وقد عمل المسلمون الأولون بايمان واخلاص على تقديم هذه التضحية ، وكان أشراف العرب منهم أشد لها تحمسا من سواهم من الأجناس التي دخلت الإسلام من غير العرب ، حتّى لقد كان من يسقط في شيء من التناقض مع المَثَل الإسلامي يقال له في زجر : «أجاهلية بعد إسلام ؟» ولكن العرب أشد الشعوب تعلقا بالماضي ، وتشبثا بوشائجه فيباح لهم من ذلك ما لابد منه للتنفيس عن الطاقة المكبوتة : يباح لهم «النسب» ، ثم يضرب النسب بأمشاج من روائح العمل الماجد في حدود الزعم بالواقع القبلي لكل ماض .

وأقصَى ما يذهبون من أعماقه إلى جَدٍّ يربطهم بالاسلام ، هو «ابراهيم» خليل الرحمن .

(وجَاهِدوا فِيْ اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ المُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُم وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاَللَّه هُوَ مَوْلَيكُمْ فَنِعْمَ المَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ) صدق الله العظيم .

ما أظن أن دينا من الأديان به آية تربط المثل ، بالهدف ، بالأصل ، في شعب من الشعوب بقدر ما تربط هذه الآية الكريمة العرب بهدفهم وأصلهم . ولا أظن أن هناك آية تضع شعبا من الشعوب بإزاء مسئولياته عن الأمانة الهائلة التي حُمِّلَها ، بإزاء الشعوب التي كان عليه أن يؤدي إليها هذه الأمانة بقدر ما تضع هذه الآية الأمة العربية .

وإيمان الأمة العربية بالرسالة الجَسيمَة هو الذي هَوَّنَ على قياداتها التضحية المطلوبة في الآية وشرفُ تحقيقها كان ، من دون ريب ، شرفا يتصاغر أمامه

الماضي ، وتهون في سبيل تحقيقه كل التضحيات ، وما كان أغناهم عن الماضي بالانتساب إلى الاسلام وحده ، والعقدة التي تربطهم به هي جَدُّهم إبراهيم الذي سماهم المسلمين – تلك هي الآية الكريمة التي جازت بهم الماضي وثبا إلى أعمق أعماقه ، وإلى أبعد حدوده ، إلى جدهم رسول الاسلام الأول : ابراهيم ، ومزجت لهم بذلك بين جوهر الماضي وجوهر الحاضر ، وأذابت بذلك ما وقع بينهما على ما بلغ من عظمته ومن هوله .

تلك هي الأمة التي حملت عقيدة الاسلام إلى الناس حملتها في ضميرها جرثومة غضَّة ، راحت تنمو بين جانحيتها ، وتتخلق في ظل حضارتها المتصلة الوجود ، المتفاعلة الطاقات في بقاع أوطانها المترامية منذ فجر التاريخ بين الأطلسي المظلم تطل منه على المجهول الرهيب ، وبين قلب آسيا حيث تخفق الآفاق بفورات التجمعات البشرية الخام ، حتَّى تمَّ نضجا ، واستوَى خَلْقا ، ووافق التاريخ والتقدم الاعتقادي الانساني مرحلة القبول له ، وآن أوان الانتقال اليه بالضمير البشري كله ، فأذن لها بتقديمه إلى الناس ، وجعلت بمقتضَى هذا التكليف «شهداء على الناس والرسول شهيدا عليها» .

تلك هي قصة الرسالة التي كيفت التاريخ العربي القديم ففصلت بين العرب وبين ماضيهم .

ويبدو لي أن معاوية كان حرج الصدر بهذا الكتمان ، وأنه أراد أن ينفك من أسره شيئا ، ومن أجل ذلك دعا إليه من دعا من مؤرخي العهد السابق للاسلام ليصلوا بين العرب وبين ما انقطع من تاريخهم فخفوا إليه سراعا ، وقد رأينا من هؤلاء أصحاب الاسماء التي سمحت المعركة الدائرة بين الاتجاهين ببقاء أسمائهم . بل إن معاوية ليدعو إلى القصص كما رأينا رجلا كَفَّهُ عن الحديث في أخبار القديم ما انتهَى إليه من حديث النبي ﷺ انه «لا يقص إلا أمير أو مأمور أو محتال» فيعود إلى القصص . ذلك الرجل هو كعب الأحبار . على أن معاوية مهما ذهب به حرجه ما كان يمكنه أن يخرج على السّنن الذي استنه سابقوه في الاسلام . فكان عليه أن يمضي في حذر إلى هدفه خوفا من تهمة الارتداد إلى الجاهلية . ووضعت حركته القواعد التي قام عليها جمع الشعر القديم وكتابة التاريخ ، وكانت الينبوع الذي استمدت منه الطبقة الثانية إحياء ما حَسُنَ لديهم إحياؤه من القديم . لقد قيل عن

الأمويين إنهم أيقظوا في الإسلام النزعات الجاهلية ليضربوا بعض العرب ببعض فيرتاض لهم حكمهم . وعندي أن هذا القول من فريات خصومهم الذين أبوا إلا أن يشوهوا بالحق وبالباطل تاريخهم ، وإنما استغل هؤلاء الخصوم تلك الخطوة التي خطاها معاوية إلى وصل العرب ببعض ماضيهم وصلا لا يجور به على المطلب الأساسي للإسلام فذهبوا إلى الطعن عليه وتوجيه عمله الوجهة التي يرضاها حقد الحاقدين .

الفصل الخامس

القيود التي وضعت في طريق نقل القديم

خلاصة عاجلة

لقد تشعبت وجوه القول ومساربه في هذا الباب حتَّى لأجدني في مسيس من الحاجة إلى التنبيه على أهم النتائج التي يمكن أن نخرج بها منه : وها هي :

1 — نشر «المعلقات» كان جزءا من حركة واسعة شملت الماضي العربي الذي كانت الآثار الباقية دالة عليه من شعر وتاريخ .

2 — لم تأت هذه الحركة ابتسارا ، ولم تكن منقطعة عن الماضي وإنما كانت اتصالا له والتحاما به ، ومُضِيّاً على طريقه . وتباشيرها في الاسلام تطلع علينا في صورة رواية فياضة للشعر يتناقله أشراف القوم وعارفوهم ، وعلماؤهم ، وحثٌّ للناس على روايته وحفظه .

3 — ثم بدأ خط التسجيل الرسمي بأمر معاوية بعد أن هيأ للتسجيل أسبابه باستقدام المؤرخين والعارفين بالماضي من علماء العهد الجاهلي ، وكلهم من المجتمعات العربية العريقة الموصولة الأسباب بذلك الماضي ، المسلحة بعُدَّة الوصول اليه .

4 — اتصل التسجيل وعمل هؤلاء العلماء في عهد وليّ عهد معاوية يزيد ، وتعالت موجات الحركة في عهد عبد الملك بن مروان ، وغدا السيل عراما بكشف

مكتبة المناذرة في أيامه ، وبها مجموعاتهم من الشعر القديم ، وامتدت بها جذوره في الكوفة وتأصلت ، وكانت «**المعلقات**» شغله الشاغل باعتبارها زبدة الشعر القديم .

5 — مضت الدولة الأموية في حركة التسجيل والجمع في عهد الوليد بن يزيد بن عبد الملك فانطلقت إلى أبعد حدودها حتَّى كادت تتناول كل ماض عربي معروف في ذلك الزمان . ثم ضم بعض ذلك إلى بعض في خزانة الدولة وجعل أمر الخزانة إلى رجلين اشتهرا بعد ذلك برواية الشعر القديم ، كما عرفا بالتصحيف ، ووصف ثانيهما بالضعف في النحو : وهذان الرجلان هما حماد المعروف بالراوية وجناد . ولم يكن التصحيح والضعف في النحو إلا حكمين مستفادين من واقع ما نقله الرجلان عن الكتب القديمة التي كانت مودعة بين أيديهما بحكم منصبيهما .

6 — أجد في نفسي اطمئنانا إلى أن حركة التسجيل هذه كانت لا تستثني من الشعر أو الخبر إلا ما تعارض مع الإسلام أو تناقض مع ما حثَّ على اتباعه من خُلُق أو سلوك . حتَّى إذا جاء عبد الملك بدأ معه عهد الانتخال والتصفية واستبعاد ما لم يَرَ جعله قاعدة لتنشئة شباب أمته فاستبدل بأربع من «**المعلقات الأولى**» أربعا جاهليات أخرى . ثم تتالت عملية الاختيار على ما فصَّله المفضل الضبي وبيناه في الفصول السابقة .

ومع هذا فيجب ألا يغيب عن البال أن أميرا أمويا — رَجَّحتُ أنه كان في عهد يزيد بن معاوية — كَلّف بالإشراف على اختيار سبع قصائد جاهليات أخرى غير «**المعلقات الأولى**» . ولعل ذلك كان من الآمر به نأيا عن مواطن الشبهات بإحياء ما كان اصطفاء جاهليا — أو لعله كان من قبيل التوسع في إتاحة فرص الاختيار أو التحصيل .

7 — كان البعد في التسجيل عن كل ما تعارض مع القيم الإسلامية شرطا بديهيا بدأ مع الشروع الاسلامي في تدوين القديم ، ولكن مع انفتاح باب الاستثناء أُخذ في توسيعه فانقلب إلى عملية تصفية للشعر القديم ، وللخبر القديم ، تصفية تُجريه مع المُثُل الاسلامية ، ومع الأهداف الجوهرية الأولى للاسلام من التسوية بين الناس ، وإسقاط أسباب التفاضل بين الشعوب ، فكلهم أبناء أب واحد وأم واحدة ، وكلهم يبدأ وجوده الجديد مع الإسلام . وكان هذا كله لتحقيق المَثَل الاسلامي في وجود إنسانية متكاملة . وبدأ العرب في هذا السبيل بأنفسهم فضربوا

صفحا عن ماضيهم ، وأداروا له ظهورهم ، وأطلقوا عليه في تواضع بالغ ٱسما يذهب إلى إصغاره : سموا ماضيهم كله : **الجاهلية** وقسموه بعامل من التذكر الواعي إلى «**جاهلية أولى**» ، و«**جاهلية ثانية**» . وتناسوا كل مآثرهم فيه ، حتَّى لقد تنازلوا عما كان لهم من علم سابق ، كما يدل على هذا النص الرائد الذي قدمه لنا ابن فارس ، بل إن العلم الجديد ليقف في تحد صارخ للقديم فنجد ابن فارس يقول في ٱستهانة واضحة به ، بعد أن ذكر أنه كانت هناك في القديم علوم ودثرت وبعد أن يبين أنها ظلت متصلة الوجود إلى عهد الصحابة الذين كتبوا المصحف على هَدْي من معرفتها : «**وإن كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوضةً عندنا**» . كان هذا هو القيد الأول للاختيار.

ليس أبلغ في التعبير عن البراءة من الماضي من هذا النبذ لأعظم ما فيه . ولكنه على ما قلت امتلاء النفس بالواقع الإسلامي والغني به عن كل ماض . غير أن هذا التنازل العربي عن الماضي فتح الباب على مصراعيه لأندساس «**الشعوبية**» إلى قدس أقداس الإسلام : إلى مَثَله الأكبر الرامي إلى تحقيق المساواة بين الناس ، فانطلقوا كالذئاب الجائعة يلوثون الماضي العربي ، ويطأون بنجسهم محرابا لا يدخله إلا الأطهار ، وينهضون إلى محاولة باطلة من تفضيل أقوامهم على العرب ، فانتكسوا يحاربون «الاسلام» بالاستناد على نص يزيف ما راحوا يدعون له .

وقيد بلاغي :

ثم وضع للاختيار قيد ثان هو أن يكون النص المختار محققا لأتم صور التكوين البلاغي : من قوة الأسر ، وجزالة اللفظ ، والبعد عن الضعف ، والبراءة من الركاكة ومن اختلال الوزن . فما خالف هذه الشرائط نفي من حظيرة الشعر الجاهلي ثم تلا تلك الطبقة الأولى من أصحاب الاختيار طبقة من أصحاب الأهواء ومن الذين غابت عنهم علل النفي الأولى فراحوا يلتمسون له أسبابا من الانتحال (بالحاء المهملة) بدل الانتخال (بالخاء المنقوطة الفوقية) ، وتوالدت علل الانتحال وتكاثرت ونمت حتَّى لقد أصبح الخبر يُنْفَى إذا ٱتفق مع الشعر وأيده ، والشعر ينفى إذا تناسق مع الخبر وأيده ، فيقال إن الشعر ضعيف ، لأنه لا يحقق المعايير التحكمية للشعر الذي يريدون ٱعتباره جاهليا ، وإذن فالخبر عندهم مصنوع ، والشعر قد صنع لتأييده . وذهب القوم في النفي مذهبا جريئا حتَّى ليقول ابن سلام في صراحة لا

تتوارَى : «فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن إسحق ، ومثل ما يروِي «الصُّحفيون» ما كانت فيه حاجة ولا كان فيه دليل على علم» . هذا مع ما يعرفه من أن «الصحفيين» ينقلون ما يروونه عن الوثائق القديمة الباقية في المكتبات من آثار العهد الجاهلي ، فهو جاهلي لا مراء . وهو بذلك أصح من أن ينفيه تاريخا ، ولكنه كان يعيش في هرج بلاغي .

ثم إنهم أسقطوا كذلك من الشعر الجاهلي ما لم يكتب كله بالألفاظ النجدية مع اعترافهم بأنه جاهلي . صنعوا هذا مع عدي بن زيد نصا قدموه لنا ، ولا شك أنهم صنعوه مع غيره جريا على هذا المبدأ .

على أن حَسَني النية منهم كانوا يصنعون هذا لأنهم لم يكونوا طُلاّب تاريخ ، وإنما كانوا يطلبون تحقيق مَثل إسلامي كبير إلى جانب المثل الأكبر الذي تحدثت عنه سابقا : كانوا يرمون إلى إثبات التعبير القرآني في الصدور ، وصياغة ملكات التعبير على غراره في قلوب النشء ، حتَّى يكون فهمهم للقرآن صحيحا لا يلبس معناه ودلالته أي شائبة من لهجة أخرى غير اللهجة التي نزل فيها .

وإنك لتقرأ أقوال صاحب «الزينة» أبي حاتم الرازي ، المتوفَى سنة 320هـ ، فترَى في وضوح النظرة الرابطة للماضي كله بالحاضر ، وبالمستقبل الانساني الذي كانوا يبنونه . فيقول عنْ اللغة العربية ما يدلك على ما كان متقررا في أذهانهم من أنها إنما حفظت في الجاهلية حتَّى ينزل بها «القرآن الكريم» .

يقول أبو حاتم :

«ونقول : «لما أراد الله صيانة هذه اللغة وادخارها إلى الوقت الذي أنزل بها كتابه ، وبعث بها رسوله محمدا ﷺ ، أنشأ لها من كل قبيلة شعراء قبل مبعثه ﷺ ، فتكلموا بالشعر الرصين ، المحكم بالمعاني الموزون بالعروض ، المقوم بالأنحاء ، من غير أن يعرفوا عروضا أو نحوا ، بل أيدهم بقيله ، وألهمهم وزنه وترتيله ، حتَّى أبرزوه بألفاظ حسنة ، ومعان متقنة ، وقواف موزونة ، ومصاريع مستوية . فرواه أهل اللب والأدب منهم ، وقبله أهل الشرف والحسب عنهم ، وجعلوا روايته في ذكر الاحساب والمآثر.... واستفتحوا كلامهم بذكر النسيب ، وبسطوه بصفات الديار والقفار ، والنُّجَع والأمطار ، ونعت الخيل والابل

والوحش ، وغير ذلك مما يطول الشرح به ، ويكثر الكلام بذكر علله ، فتقيدت به الألفاظ الغريبة ، والمعاني اللطيفة .

«وحفظ الرواة عنهم كثيرا من ذلك الشعر **ودوّنوه** ، ورواه السلف للخلف ، وعرفوا اختلاف لغات القبائل ، واصطلح أهل المعرفة على صحة أصول اللغة فيه ، فرغب في تعلمه أهل الهمم ، وصار ديوانا لهم في الجاهلية ، عليه يعتمدون ، وبه يحكمون ، وبحكمه يرتضون . حتّى صار الشعراء فيهم بمنزلة الحكام ، يقولون فيرضَى قولهم ، وصار ذلك فيهم سنة يقتدَى بها ، وإثارة يُحتذَى عليها» .

هي النظرة التي تضع الماضي كله في خدمة الاسلام . فلولا أن الله أراد للعربية ان تبقَى ، وأن تنتشر بين الناس عن طريق انتشار الشعر ورواجه ، واتساع روايته ما وجد الشعر ولا وجد الشعراء . ولكن الله انما أحدث هذا للشعر لكي يحتفظ الشعر بالأداة التي سيتنزل بها القرآن . ولولا حكمة الله هذه ما وجد شعراء ، ولا بقيت اللغة العربية .

هي نظرة طلاب «المعجزة» . وهي نظرة جميلة ، يرضاها المؤمن ، ويرتاح إليها ولكنها تلتمس للظاهرة التاريخية علة دينية لا يرتاح لها العلم الذي يرَى في اللاحق نتيجة تترتب على السابق ، ولا يرَى العكس .

والنظرة نفسها لا تؤلف خطرا على التاريخ لو عزلت عنه ، ولم يترك لأصحابها حق التأثير فيه ، بالسلب وبالإيجاب ، بالزيادة وبالحذف لإيجاد التناسب بين الدين والتاريخ في رأيهم .

فمن هنا يبدأ خطرها على التاريخ . وقد صنع طلاب «المعجزة» هؤلاء بالتاريخ الجاهلي حذفا — خاصة — ما لاءم نظرتهم . فسكتوا عما لم يرضوه ، وابتكروا أحيانا ما رضوه . ومن هنا راج الحديث عن «لهجة قريش» ، وعن نزول القرآن الكريم بها مع ما أبقَى التاريخ لنا من أنها لم تكن من أفصح اللهجات العربية فضلا عن أن تكون أفصحها جميعا .

وتعلقوا بالعلل الأسطورية ، وبالأحاديث الشعبية يجعلونها عللا لأخطر أحداث التاريخ الجاهلي . وقد مررنا في سياق هذا الكتاب بالكثير من هذا .

على أن أبا حاتم الرازي : صاحب النص الذي نعالجه كان أكثر منهم اعتدالا ،

فلقد اهتم بالقول برواج الرواية الشفوية للشعر وحفظه وتناقله ، ولكنه لم يهمل الاشارة إلى تدوينه –كما مر بنا في نصه– مع أن غيره من طلاب «المعجزة» رموا العرب «بالأمية» ، فسقطوا في تناقض تام مع جميع ما يقدمه التاريخ الجاهلي من مقوماته ومحتوياته ومضامينه .

ثم إن أبا حاتم إذا جاء إلى ما أداه الشعراء من عمل وما أنجزوه من خدمات للغة وقف عند تقرير أنهم **صانوها** : أي أنهم حفظوها سالمة من ضياع كان مقدرا عليها لولا ما قاموا هم به من إيجاد هذه الاتجاهات الشعرية الخصبة التي أغرت أبناء عصرهم بحفظ أشعارهم وتراويها ، والاحتكام اليها ، فحفظت اللغة برونقها وقوتها لكي تكون أداة مكافئة للحمل الذي كان مقدرا لها أن تحمله من أداء كتابه تعالَى إلى الناس .

وكأنه بهذا لا يرَى قول القائلين بأن العرب كانوا ماضين في تنمية لغتهم ، ووضع الألفاظ الجديدة لما استحدث من المعاني الجديدة إلى أن جاء القرآن فامتنعوا عن الزيادة حتَّى لا يدخل على مفهوم كتاب الله ما ليس منه وهذا رأي جديد .

وكان هذا طبيعيا والدين ناشئ يراد إلى إفراغ القلوب والعقول لدلالاته . أما نحن الآن ، والدين بحمد الله قد استحال في نفوسنا ميراثا ضميريا ، والتاريخ ، في عهد التحكم الأجنبي في عقولنا وأجسادنا ، قد أصبح الأرضية التي يرتكز عليها انبعاثنا ؛ ففي حل من إحياء هذا التاريخ .

8 – كان عمل هؤلاء العلماء الأولين هو النبع الذي استقَى منه كل من جاء بعدهم ، وهم جميعا على ما رأينا عَرَبٌ خُلّص ، والموالي الذين جاءوا بعد أن قامت الدولة الأموية بهذا العمل الجبار إنما دبوا إليه عن طريق الوظيفة الرسمية في المكتبة التي نظمتها هذه الدولة نفسها . والعلوم التي وجدت في الاسلام إنما نهضت على تكئة من تلك العلوم القديمة .

وهذه الطبقة من العلماء العاملين في الجاهلية ، ثم في الاسلام لا يمكن أن تبرز وحدها متميزة بعلمها والمامها بمجتمعها وبتاريخه وسيرته شذوذا عن هذا المجتمع . وإنما هي طبقة العلماء التي تؤلف النواة الصلبة من الثمرة الملتفة بها من أهل هذا المجتمع . هم كانوا قمته وخلاصته : أي أنه كانت تقوم إلى جانبهم طبقة المثقفين

لذين كانوا يتلقون العلم على أساتذة ومعلمين تلخص الطبقة الأولى من العلماء قمة نموهم ، أو قمة البقية الباقية التي لحقت الإسلام من بينهم .

وكنا جديرين بأن نلقي منهم في الإسلام تاريخا علميا لأمتهم بمثل ما ترك العرب المسلمون من تاريخ أمتهم . لكن الجو ــ على ما أوضحته في الفصول السابقة ــ كان يقتضي ويعمل عامدا على وأد هذا الماضي ، فبدت لنا الحياة الجاهلية فراغا خاليا من كل شيء إلا من بعض شعر شعرائها المتأخرين ، في مستواه الفكري العالي ، وبتقاليده الراسخة الشامخة ، وبلغته التامة ، وأساليبه وأدواته المعبرة النامية ، وكلها لا يمكن أن تتناسب مع الفراغ المرتسم حولها بعد أن تم تفريغه العامد .

وكان في هذا الشعر نفسه ومضاتٌ خاطفة تبرق أحيانا لتضيء ركنا خفيا من أركان هذا الفراغ ، بمثل ما نجد في شعر الأعشَى ، وبمثل ما نجد في شعر أمية بن أبي الصلت ، وبمثل ما نجد أحيانا في شعر طرفة وزهير .

كما كان في نثر الكهان استشراف بعيد إلى التعلق بالماضي واستخراج للعبرة منه : من أحداثه وخطوبه . فكان شعرهم الباقي هو الصلة التي تربط الماضي بالحاضر ، وتشير إلى المستقبل ، ومن هنا أخذت باعتبارها من الإرهاصات التي تقدمت رسالة الإسلام .

ثم جاء القرآن الكريم مشتملا على الصورة المستوعبة لجماع الماضي الذي كان في طريقه إلى الغياب ، استيعابا ربط دائما بين عمل هذه الطبقة من «علماء الجاهلية» وبين شرح بعض مدلولاته ، ففرض ذلك علي معاوية استحضارها لشرح الاشارات الواردة فيه على ضوء ما عندهم من علم بالماضي .

ذلك بعض تاريخ هذه الفترة التي راح أصحاب الطبقة الثانية أو الثالثة من جامعي القديم يعملون على محو معالمها أو إهمالها وإماتتها : كل منهم يعمل تحت ضغط الدوافع التي حملته على السعي إلى هذا المحو .

لم يكن هناك فراغ حقيقي إذن ، وإنما تخلق هذا الفراغ بحكم الظروف التي بيناها .

نتيجـــة :

بعد هذه الدراسة أستطيع أن أقول : إننا خرجنا عن عهد تسجيل المآثر

الجاهلية ، بصورة تخالف الصورة التي آرتسمت في أذهاننا أجيالا عن الحركة العلمية في الإسلام من حيث النشأة ، والتاريخ ومن حيث الأشخاص الذين حملوا على أكتافهم عبء هذه الحركة ، ومن حيث كمية المجموع من الشعر الجاهلي خاصة ، إذ أنه موضوعها الأصيل ، ومن حيث ضخامة الجهد المبذول فيها واتصاله أجيالا ، فهي عمل لم ينهض به أفراد معدودون اتخذوا جمعه لهم حرفة حتَّى يمكن للمؤرخ أن ينسبه إلى حماد أو إلى أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر والأصمعي فُرادَى أو مجتمعين لسبب بسيط هو أن أعمارهم ، وأموالهم ، وطاقاتهم ما كان يمكن أن تتسع هذا العمل . ثم يأتي بعد هذا أن التاريخ يهدمه بما قدمت من تفصيل خبري لتسجيل الماضي الجاهلي .

ونستطيع الآن أن نعرف أن الشعر الجاهلي القائم بين أيدينا في دواوين يتوهم فيها أنها تجمع شعر شعراء ذلك العصر أو كثرته ، أو شطرا كبيرا منه ، هذا الشعر القائم بين أيدينا ليس إلا قطرة من بحر الشعر الجاهلي الذي كان موجودا بين أيدي المنتخبين الأولين للصفوة المصفاة التي خلصوها منه ، وانه مختار من أصوله المكتوبة ، وأنه من أجل ذلك برزت وجوه الخلاف بين الروايات للبيت الواحد أو اللفظ الواحد على شكل تصحيف نشأ عن الاضطراب في تصور الحرف المكتوب ، وثبتت هذه الروايات وآنزوَى سواها من الروايات التي عساها أن تكون أقدم انتشارا ، ولكنها انما اعتمدت على الذاكرة أو التسجيل الشخصي ، كرواية القرشي في «جمهرته» التي تدل بذاتها على قِدَم تاريخ كتابتها حتَّى لو تسللت من هوامشها إلى صُلبها عبارة طفيلية كتبها على حاشيتها بعض المُحَشِّين ، كما هو الحال في أكثر الكتب التي ترجع أقدم نسخها بين أيدينا إلى نسَّاخ قد يدركون أو لا يدركون الفوارق المميزة بين الأصل المأخوذ عنه ، وبين الإضافات التي تقع أحيانا عليه تطوعا من أحد قارئيه لخدمة النص بالشرح أو بالتعليق . ومن أكثر الكتب تعرضا مثلا لذلك كتب الجاحظ . ومن أمثلة الأخطاء الناشئة عن اقتحام الرجل ما ليس في طاقته ، ومن استغلال الناشرين كل شيء ما يقع في أيامنا هذه للكتب القديمة عند الطبع ، فقد رأيت أعاجيب في نشر «شرح المعلقات» . إذ ينسب الشرح المطبوع إلى شارح معروف ثم يُدَس على الشرح القديم ما ليس منه مما كان بالأمس في طبعة سابقة معلقا في حواشيه وأطرافه. فينسب بذلك إلى الزوزني ما الزوزني منه براء. ومن أبدع البدع في هذا أن ناشرا نشر «القصائد العشر» التي جمع التبريزي

فيها إلى «المعلقات» السبع ثلاث قصائد غيرها ، ونبه على ذلك في تقديمه القصير ، نشرها الناشرون تحت اسم «شرح المعلقات العشر» ، وما قال أحد قط إن المعلقات كانت عشرا .

كتاب «الجمهرة» قديم بدليل من أسناده التي ترتد أحيانا مباشرة إلى المفضل وغيره من رواة الشعر من الطبقة الثانية ، وبدليل من روح التأليف والعمل العلمي العميق فيه . ومن حسن حظ الكتاب أن مؤلفه لم يترك سواه فأعمَى لذلك عنه أعين المتطفلين وكف عنه أيدي العابثين حتَّى سلم إلى حد بعيد من الخلل الذي ينال الكتب المطروقة على أيدي النساخ وعلى أيدي المتطوعين بالخدمة في غير قدرة عليها .

يحمل الينا هذا الكتاب العتيد صورة أمينة للتصور القديم «للمعلقات» ولغيرها من الشعر الذي رواه ، قبل أن تثبت الصورة النهائية لها بعد ٱتساع الاتصال بصورتها الجاهلية المكتوبة وبعد الانتفاع بمكتبة المناذرة . وهو من هذه الناحية كتاب نادر بالنسبة للمكتبة العربية ، كما أنه قدم لنا من المعارف الدائرة بالشعر الجاهلي ما لا يكاد يقدمه كتاب سواه ، وفيه من خصوبة العمل ، ومن حسن التأليف ، وتألق الفكر ما يرده إلى عصر يسبق عصور الجدب الصخري الذي لازم شروح المعلقات في عهود الشرح المتأخرة . ومع ذلك فقد اندست من هوامشه إلى صلبه عبارات ، ظن من رآها أنها منه ، فراح يطنطن بالزعم بأن الكتاب حديث .

الفصل السادس

الشعر الجاهلي اليتيم

وأنا لا يكاد يخامرني أي شك في أن كثيرا جدا من الشعر الجاهلي الصحيح النسبة إلى أصحابه أو إلى العهد الجاهلي قائم في الكتب الباقية بين أيدينا الآن ، وأن كثيرا من التاريخ الجاهلي الصحيح مثل الشعر قائم كذلك في هذه الكتب ، ولكنها ليست من الكتب التاريخية المشهورة ، ولا من مجاميع الشعر الجاهلي الذائعة الصيت .

إنما يقع هذا كله في كتب تدخل عندنا وفي ٱعتبارنا في مجال القصص المصنوع

لأن القُدامَى وضعونا في قالب متحجر من تصور الشعر الجاهلي ، ومن تصور التاريخ الجاهلي بحيث أصبح التاريخ الحَيُّ عندنا قَصصاً ، وما اندرج خلاله من الشعر مصنوعا ، أما ما قدّموه هم من السخف الرخيص عللا للأحداث الجسام فهو التاريخ .

على حين أننا إذا نظرنا في هذه الكتب وجدنا التناسق فيها قائما بين الشعر والخبر ، ووجدنا التاريخ فيها يتدفق في حياة تطوى الأحداث الكبرَى ، وتضعها عند عللها الكبيرة التي يصدقها ويؤيدها مجرَى التاريخ ، ويزكيها الماضي المستشف من وراء النتائج الخطيرة المترتبة عليه ، ووجدنا فيها من تفاصيل الأحداث ما يفسر كثيرا من الوقائع الثابتة التي اندرجت عفوا فيما قدمه المؤرخون الذين جرَى العرف على تسويد ما قدموه الينا من معارف ، ووجدنا فيها أحيانا إشارات توافق ما ورد في كتب العدو الأجنبي عن العرب ، فيشهد بصدقها .

وإنما نفَى هذه الكتب عندهم المعياران اللذان قدمت الحديث عنهما في تصحيحهم الخبر وفي تصحيحهم الشعر : 1) **المثل الاسلامي** ، 2) **المثل البلاغي**

والذي لا أشك فيه كذلك أن إهمال هذه الكتب ، والتنازل عنها واعتبارها قِصَصاً كلها وشعرا منحولا كلها ، قد أدخل عليها الضيم ، وأطمع فيها القاصّ فأطلق في بعض جوانبها قلمه لأن إهمالها صيّرها للسباع وللضباع جميعا نهبا مباحا . فسقط فيها الخطأ من حيث أراد القاص الإغراء ، ومن حيث أطلق لحميته العنان . غير أنها مع ذلك لا تزال تحتفظ في أجزائها الصحيحة بأصالة عصمتها عن الاختلاط بالدخيل .

ومن هذا القبيل كتاب «فتوح الشام» للواقدي ، ومنها كتاب «بكر وتغلب ابني وائل» ومؤلفه غير مثبت عليه اسمه ، وقد طبع بمطبعة تدعَى «نخبة الأخبار» سنة خمس وثلاثمائة وألف من الهجرة ، بالهند .

بل انه ليبدو لي أن كثيرا من القُصَّاص كانوا أصح فهما لكثير من التاريخ من كثير من المؤرخين ، وأنهم انتفعوا انتفاعا واسعا بمعلومات تاريخية حصَّلوها من مصادر أهملها المؤرخون لأنها لا تنسجم مع معاييرهم ، ولا مع الجو الذي أعاشوا فيه العرب تحكما واستبدادا ، وأن هذه المراجع قد انقطعت عنا .

والمعروف أنه حتَّى الخرافة والأسطورة تعتبران منبعا من منابع التاريخ ، وأصلا من الأصول التي يُرْجَعُ إليها في استجلاء الأجواء الشاملة التي تلف حقبة تاريخية ، أو بطلا من الأبطال . فكيف بكتب يصرخ فيها التاريخ بين أمشاج من السَّبَحات القصصية يمكن أن تُستل منها الحقائق على هَدْي الموازنة بين أحداث التاريخ الراسخة وبنور من مجرَى التاريخ ومن اَستواء منطقه ؟

إننا نُحْمَلُ حملا على إهدار تاريخنا في دخان من الاستهواء الملوث باَسم «التحقيق العلمي» ، والشك الأعمَى .



الباب السادس

التعليق وتقديس الشعر



الفصل الأول

هل كان الشعر الجاهلي مقدسا ؟

كان «الفائق المبرّز» المقدم على غيره من الشعر الجاهلي يعلق على الكعبة ، وكان اسم هذا الشعر المعلق في الجاهلية «السموط». وفي التسمية ما فيها من تكريم وتجميل وإشعار بالتقدير . (جمهرة القرشي 1 : ص 44)

وسنرَى في فصل مقبل أي احتفال للعرب بهذا الشعر ، وأي عناية تصرف لتحقيق الانصاف في اختياره من الشعر الذي تؤهله صفاته العليا وسجاياه لبلوغ مرتبة هذا التعليق .

فالمسألة لم تكن من البساطة بحيث نراها عند الوهلة الأولى ، إنما كانت ، كما تشير الدلائل الباقية ، من الأهمية بحيث تؤلف في حياتهم عِيداً ماجدا يقترن بموسم الحج ، وتشهده الوفود التي تقدم إلى مكة للحج ، ولشهود «**عيد الاختيار**» هذا ، مشاركة في زهوه وأفراحه ، محكِّمة فيه أو مقدِّمة لشعر شاعرها الذي تزكّيه لهذا الشرف الرفيع .

وإنا لنسمع شيئا من أصداء هذا التقدير في قول أبي عمرو بن العلاء : «كان الشعراء في الجاهلية يقومون من العرب مقام الأنبياء في غيرهم من الأمم» . (الزينة لأبي حاتم الرازي — 1 — ص 95) .

وفي قول كعب الأحبار : «إنا نجد قوما في التوراة أناجيلهم في صدورهم ، تنطق ألسنتهم بالحكمة ، وأظنهم الشعراء». (العقد الفريد — 5 : 274)

بل إن الأمر ليتجاوز هذين إلى ذُرَى من الشرف والكرامة لا ينالها أحد على الاطلاق حين يسمع النبي ﷺ هذا البيت من الشعر :

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلا   ويأتيك بالأخبار من لم تزود

فيقول : هذا من كلام النبوة . (العقد ـ 5 : 271)

ومعنَى هذا البيت أنك قد تطلب الخبر في مظانه ، وتلتمس العلم حيث تخاله وتقدره ، وتسعَى أحث السعي إلى تحصيل ما تجهل ، وتعبئ لذلك أسبابه ووسائله فلا يتحقق لك من العلم بما تحث الخُطَى إليه شيء ، ثم تمضي الأيام وقد قعدت مما تطلبه مقعد الآيس ، وظننت أنك لن تناله أبدا فإذا بما أطلت إليه السعي ففشلت ، يأتيك على غير توقع ، يحمله إليك من لم تكن ترجو يوما أن تجده عنده ، لم تكلفه فيه ، ولم تزوده له ، ولم تتوقعه عنده .

أليس هذا حقا ؟ بلَى هو حق ، جربه منا من جربه ، وعانَى منه منا من عانَى ، وأَسِف له ما أَسِف ، ولكن الدنيا هكذا خلقت ، يدبر أمرها بغيب منا مدبِّره ، وتجري من وراء كل شيء حكمةُ مَنْ أَحْكَمَ خَلْقَ الدنيا وقَدَّر لها أقدارها .

ولم يقل لك الشاعر أبدا : تَخَلَّ عن السعي ، أو اترك أمر ما تريد إلى ما لا تريد . ولكنه أراد أن يضع أمورك في الدنيا بحيث جرَّب ، حتَّى لا يؤيسك من رحمة الله ، ومن نجدته لك إذا اشتدّت عليك الأمور ، وضاقت أبوابها .

كل هذه المعاني تنداح من أعماق هذا البيت من الشعر ، وتأتلق فوق سطحه في دوائر تتسع وتمتد كلما رددت فيها البصر والنظر .

فإذا قال عنها النبي ﷺ : «هذا من كلام النبوة» فإنه إشارة إلى ظلال قُدُسية تكمن في آفاق هذا البيت . وليس هذا القول قول رجل من كبار العرب أو حكمائهم ، ولكنه قول رسول كريم ، عربي يمثل الصفوة الصافية من العروبة ومن الإنسانية برمتها .

أما قول كعب الأحبار ، عمن يقدر أنهم الشعراء ، قَالتهُ تلك ، فمنبئ عن شعور بقدسية الشعر ، فهم عنده القوم الذين يجد في التوراة أن أناجيلهم صدورهم ، تنطق ألسنتهم بالحكمة . إذ الأناجيل تتضم دِفافُها على أقوال مقدسة ، تلهمها لأصحابها قوة مقدسة ، وكعب الأحبار وإن كان يهوديا قبل إسلامه فإنه من العرب اليمنيين ، يتذوق العربية بقدر ما يتذوقها العربي ، وتفعل بنفسه ما

تفعله بنفس العربي ، وإذا كان قد عبر هذا التعبير فٱنطباعا من الماضي بالقدر الذي لا يجد منه المسلم حرجا . وكعب الاحبار قال ذلك بعد أن قرأ في كتاب الله : (وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً) .

وأما أبو عمرو بن العلاء فني قولته التصريح التام بأن الشعراء في الجاهلية كانوا عند العرب بمثابة الأنبياء في غيرهم من الأمم . وموقع النبي في كل شعب أنه موصول من الغيب بقوىً تمده بروح من عندها .

وقد كان العرب فعلا فيما انتهَى الينا من أنبائهم يرون أن الشاعر تمده بالشعر قوَى مغيبة لا تمد غيره إلا الكاهن . فللشاعر شيطانه الذي إذا سكت عنه ٱنقطع عنه فيض شعره ، وغاض معينه من صدره . وانه ليطلبه حتَّى إذا وجده ففك عقدة من لسانه ٱنثال الشعر من قلبه .

ويروون في هذا أبياتا للأعشَى يكشف فيها عن فَرَقه حين يلقَى شيطانه :

وَمَا كُنْتُ ذَا خَوْفٍ وَلكِنْ حَسِبْتُنِي ... إِذا مِسْحَلٌ يُسْدِي لي القولَ أَفرَقُ
شَرِيكَانِ فيما بَيننا مِنْ هَوادَةٍ ... صَفِيّان: إنسيٌّ وجِنٌّ مُوَفَّقُ
يَقُولُ فَلاَ أَعْيَا بِقَوْلٍ يَقُولُهُ ... كَفَاني لا عَيٌّ ولا هُو أَخْرَقُ

(جمهرة أشعار العرب للقرشي— 1 : 51— 63)

ويقول الفرزدق : «إن للشعر شيطانين ، يدعَى أحدهما الهَوْبَر والآخر الهَوْجَل . فمن ٱنفرد به الهوبر جاد شعره وصح كلامه ، ومن ٱنفرد به الهوجل فَسَد شعره» . (المرجع السابق— 1 : 36) .

فإن كان الفرزدق في هذا غير هازل فالموحى بالشعر عنده للشعراء جميعا شيطانان ، وبعد ذلك يكون لكل شاعر شيطانه الذي يختصه بشعره إذا كان شاعرا مبرزا ، وليس من غمار الشعراء .

فشيطان الأعشَى ، كما رأينا يُدْعَى مِسْحلا ، وشيطان عبيد بن الأبرص يدعَى هَبيدا ، وصاحب ٱمرئ القيس يدعَى لافظا ، وصاحب النابغة الذبياني يدعَى هادرا . بل لقد تجاوزت الشياطين الجاهلية إلى الإسلام . فشيطان الكُميت يدعَى مُدْركا . حتَّى بشار الحائر بين العروبة والعجمة يدّعي أن له شيطانه ، فيقول :

دَعاني شِنِقْنانٌ إلى خَلْفِ بَكْرةٍ ... فقلتُ اتْرُكَنِّي فَالتَّفَرُّدُ أَحْمَدُ

ويسخر من أدعائه هذا أعشَى سليم فيعقب على قوله هازئا :

إذا أَلِفَ الجِنِّيُّ قِرْداً مُشَنَّقاً فَقُولُوا لِخِنْزِيرِ الجَزيرةِ: أَبْشِرِ
(الحيوان — 6 : 7)

والملاحظ أن الشعراء الجاهليين الذين تقترن بأسمائهم شياطين كلهم من أصحاب المعلقات ، أما الاسلاميون فمقلدون ، وقد رأيت

ليس مناط الدلالة هنا أن يكون قد صح لقاء الشاعر لشيطانه أو أن لا يصح فهذه قضية تتصل باعتقادنا نحن ، أنَراها حقا وقع لهم أو نراها باطلا لم يقع قط ، فلكل عصر مقاييسه ، ولكل عصر ظروف حياته التي قد لا تتكرر في غيره ، إنما الهامُّ هنا أنهم كانوا يعتقدون ذلك ، وكانوا يرونه واقعا وان هؤلاء الشعراء من أصحاب المعلقات كان يوحى إلى الواحد منهم شيطان بشعره . والشيطان كيان مغيب ، وإذن فمن وراء شعر الشاعر قوة غير منظورة . من قوَى الغيب . وهي قوة خيّرة من غير شك ، فإنها حين تهب تهب القول الرائع ، والحكمة البالغة ، والموعظة الحسنة . وما من شك في أن كل عربي كان يتمنَّى لو أنه كان شاعرا مُفْلِقا ، وليس يكون الشاعر كذلك حتَّى يكون له شيطانه .

والواقع أن كل هذه القوَى الخفية كانت تلتقي في وهم العربي الجاهلي فيدعوها بأسم واحد فيقول أبن دريد : «الجن خلاف الإنس . ويقال : جَنَّه الليل ، وأجنه ، وجن عليه ، وغطاه في معنَى واحد ، إذا ستره . وكل شيء أستتر عنك فقد جُنَّ عليك ، وبه سميت الجن .

وكان أهل الجاهلية يسمون الملائكة جِنّاً لاستتارهم عن العيون» .

وإذن فالجن عندهم اسم عام يشمل الملائكة فيما يشمل من دلالاته . (جمهرة ابن دريد — مادة جن : ج 1 ص 56) .

ويقول أبن عبد البر : «إذا ذكروا الجنَّ خالصا قالوا جِنّي ، فإن أرادوا أنه ممن يسكن مع الناس قالوا : عامر والجمع عُمَّار ، فإن كان ممن يعرض للصبيان قالوا : أرواح ، فان خبُث ولؤم قالوا : شيطان ، فان زاد على ذلك قالوا : مارد ، فإن زاد على ذلك وقوِي أمره قالوا : عِفريت ، فان طهر ولطف وصار خيرا كله قالوا : مَلَك» (بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب للألوسي — 2 : 351) .

وإذن فالملاك جِنيّ طَهُر ولَطُف وصار خيرا كله . وإذا كان هذا الذي يمنح الشعر للشاعر يصيبه بالخير فهو بالقياس إليه مَلَك . وإذ كان الشعر يرفع في المجتمع العربي من قيمة صاحبه فان الموحى به إليه لابد بالتبعية أن يكون كائنا خيّرا يختص بالخير من ٱختار لقول الشعر . ولذلك قال أبو عمرو بن العلاء : إن الشعراء في الجاهلية كانوا يقومون في العرب مقام الأنبياء في غيرهم من الأمم . ذلك أنهم يستوحون شعرهم من مصادر تدخل في النوع العام مع الملائكة في باب . وما جاء وحيا عن مثل هذه القوة المقدسة لابد أن يقع في النفس موقع التقديس .

يقول ٱبن عبد ربه : «ومن الدليل على عظم قدر الشاعر عند العرب وجليل خطبه في قلوبهم أنه لما بعث النبي ﷺ بالقرآن المعجز نظمه ، المحكم تأليفه ، وأعجب قريشا ما سمعوا منه قالوا : (ما هَذَا إلاَّ سِحْرٌ). وقالوا للنبي ﷺ : (شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ المَنُونِ)» (العقد ــ 5 : 273) .

فالشاعر عندهم ، كما قلت ، كان رجلا تقوم من ورائه قوة خارقة ولكن هذه القوة لا تختصه بما تمنع منه سواه من الشعراء . هذا مع اعترافهم بأنها قوة يطوي شعورهم لها نوعا من الاحترام بل التقديس . أما النبي فمانحه وَحْيَهُ الله . والنبي لا يتعدد في أمته في مهمته القدسية على حين أن الشاعر يتعدد ، ومصادر وحي الشعراء تتعدد بتعدد الشعراء .

ولهذا جاءهم التحدي في القرآن في آيات من بينها قوله تعالى : «وَمَا كَانَ هَذَا القُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ الكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ العَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وٱدْعُوا مَنِ ٱسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» .

يقول ٱبن كثير (2 : 503) في معناه : «فيرشدهم القرآن في مقام التحدي والإعجاز إلى الاستعانة على الاتيان بمثله إن كان ذلك مستطاعا بكل من قدروا على الاستعانة به من دون الله من إنس وجان» . ويقف المفسر عند الإنس ممن بلغوا في القدرة على القول النهاية ، وبالجن ممن اعتادوا أن ينسبوا اليهم القول على ألسنة فصحائهم وشعرائهم ، فكان عندهم للشاعر وحيّه وللكاهن رَئِيُّه .

وفي آية ثانية : «وإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وٱدْعُوا شُهَدَاءَكُم مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُم صَادِقِينَ» .

ينقل ٱبن كثير: «قال السُّدّي عن أبي مالك: «شُرَكَاءَكُمْ: أي قوما آخرين يساعدونكم على ذلك، أي ٱستعينوا بآلهتكم في ذلك يمدونكم وينصرونكم» (ٱبن كثير — البقرة ج 1 ص 104 الآية 23).

فهل أعتبر هذا التفسير لكلمة «**شهداءكم**» في الآية الكريمة «بشركائكم» في الآية الثانية ثم «**بآلهتكم**» مشيرا يشعر بأنهم لم يكونوا يقنعون بتصورهم أن الموحي الخارجي بالقول للشاعر أو للفصيح هو شيطانُ الشاعر، ولكنهم كانوا يتجاوزونه إلى **آلهتهم**؟

ليس النص صريحا في ذلك ولكنَّ احتمال إفادته له قائم، فالتصاعد بالتحدي من الإنس والجن وشركة هذين في تدبيج القول شعرا أو نثرا — في حالة الكهانة — أمر واقع في تصورهم وفي اقتناعهم، والتصاعد بالتحدي إلى الآلهة يمكن أن يدخل الآلهة في فصيلة المعينين على القول، الممكن إشراكهم فيه، وشهادتهم له. فإن جاز هذا، ثم كان اللقاء بينه وبين المؤنسات الماضية فإننا نكون بإزاء تيار متعاقب من الإشارات إلى أن الشعر في الجاهلية كان في ٱعتبار العرب مقرونا بحس من التقديس يرتقي به إلى حق التعليق على الكعبة حرم الدين الأكبر.

وليس هذا وقفا على العرب وحدهم فالأمم القديمة كلها كانت ترَى هذه العلاقة بين الشعر والقوَى الموحية به، القائمة من وراء الغيب، وكان الشاعر القديم إذا جاء إلى ٱستفتاح قصيدته توجه بالضراعة إلى آلهته أن تسعفه بالعون وأن تمده بالقوة حتَّى يغني غناءه فيما هو ماض إليه من موضوعه.

والعرب في المرحلة التي اتصلت بنا آثارها من تاريخهم الجاهلي كانوا قد ٱجتازوا مرحلة الاعتقاد الأسطوري منذ دهر، وٱنتهوا إلى واقعية تتنافَى مع تجزئة مصدر القُوَى المسيرة للكون. ولكن الشعوب مهما ٱمتد عرقها في القديم تستبقي رواسب من تجاربها الماضية تلوح من وراء المواجهة الواقعية لشئون الحياة التي تحياها، وكذلك كان العرب.

فهذه الآلهة التي كان يلجأ اليها القدماء لاستلهام الشعر قد تقهقرت، وتضاءلت حتَّى ٱنتهت إلى طيف خافت يتراءى ويختفي من وراء ضبابة الماضي البعيد، أصبح يدعَى «شيطانا» أو «جنيا» عند إيثار المجاملة في ٱختيار الٱسم.

ثم إنه هو الذي يختار صاحبه ، وإذا ٱختاره لَزِمه ، لا يجمع إليه سواه ، إذ أن شيطان الشاعر لا يتكرر في حياة شاعر آخر. وليس صاحبه بحاجة إلى أن يصلي له ، أو يضرع إليه حتَّى يلهمه شعره إلا في حالات نادرة لا تؤلف قاعدة . والشيطان في هذا يخالف آلهة الشعر القديمة التي كانت عامة لا يأتي شاعر شعره إلا من قبلها ، وعليه أن يصلي لها حتَّى تلهمه شعره .

وإذا كان التحدي القرآني قد تصاعد كما قلت في مواجهة القادرين على القول من إنس وجن فجاوزهم إلى آلهتهم — هذا مع قبول ما ٱختاره السُّدِّيّ عن أبي مالك في تفسير كلمة (شُهَداءَكُم) في الآية الكريمة — فإني أخال أن في هذا لمحا للماضي البعيد أيام كان العرب يردُّون وحي القول الرفيع إلى آلهة . فهذا التفسير للآية الكريمة يحمل في أعطافه ريحا من الشعور بتقديس العرب للكلمة في رتبة معينة إذا بلغتها .

ولم نذهب بعيدا ؟ الواقع الذي نعيشه اليوم لا يزال يحمل في طواياه كثيرا من الاعتراف برواسب هذا التقديس للشعر في نفوسنا .

فلقد يكتب الشاعر المغمور من الشعراء القصيدة أو القصيدتين أو العدد من المقطوعات فيعيش بها الدهر الطويل ، لا يكاد ذو رحم بالأدب موصولة ينساه ، ويكتب الكاتب ما شاء الله من الكُتُب فيعيش بما يكتب في حياته مغبوطا بل مشهورا حتَّى إذا مات وذهب درست ذكراه ، وراحت تتحلل شهرته ويضمحل أثره حتَّى يبتلعه النسيان ، هذا إلا في القليل الأقل من الكتّاب الذين يتركون على صفحة الزمن الرجراجة الأثر العميق في العصور الشامخة من حياة الأمم الباقية على التاريخ .

أليس في هذا الدليل الكافي على أن للشعر منزلةً راسخة على أسس ثابتة من الاعتقاد القديم بتقديس الشعر ؟

إن هذا المعنَى من رواج الشعر هو الذي يحمل أدعياء الشعر ، المُجْدِبي المواهب فيه ، على انتحال صفة التجديد ، والثورة على القديم ، حينما يغرب عصر جبابرة الشعر ، فيخرج إلى الهواء الطلق من ظلمة الجحور الفَدْمُ الألكنُ ، والعَيِيُّ الأبله يحشو الآذان الصُّمَّ بالقول الفارغ والنعيب السخيف بٱسم **الشعر الجديد** . وما

من شك في أنه جديد جدا حتَّى ليبلغ في جدته منزلة البراءة من الشعر ومن روح الفن . وما هذا إلا لرواج الكلمة المنظومة ، وسهولة استغلال رواسب التقديس القديم للشعر في أعماق الناس ، فتروج في سوق الشعر البعرة إلى جانب الدرة ، وتُخْطَب البغيّ المتبرجة باسم الحصان الطاهرة .

ولعل فورات التحكك بالشعر هذه تنتج شيئا يبقَى ، أو تحمل في زحمتها مَلْمَحا عبقريا فردا ، لكن هذا ان يقع فَلِأَنَّ قَبَساً من نور الذاهبين ظل يتلكأ حتَّى غمرتهُ موجة الظلام الهاجمة فطوته في ثناياها فالأمم لا تغيب من منابتها الخصبة بذور كامنة من عبقريتها تؤلف المدد المأمول للنهضة بعد العثرة .

وهذه الجهود الهائلة في شرح دواوين الشعراء وفي اَستعراضها ينهض بها العارفون في مختلف العصور تنم في قوة عن هذا الروح الباقي من تقديس الشعر ، على حين لا يكاد كتاب في النثر مهما ارتفعت قيمته يحظَى إلا بالقليل من تلك الجهود الخصبة . وهذا الجهد الذي أقدّمه لك منها ، كتب تَطْوَافاً بحرم الشعر العتيق .

كل أثر يوحي ببقية من تقديس الشعر قائمة في نفوس العرب الجاهليين ، وكان من أعراضها تعليق ما رجح ميزانه منه على الكعبة .

الفصل الثاني

ثبات عدد المعلقات عند سبع وزمان التعليق

ومما يرتبط بمعنَى التقديس وروحه أن عدد «المعلقات» كان لا يتجاوز سبعا ، والعدد «سبعة» شديد الاتصال بالمقدسات . ولقد كان من الضروري تحديد عدد ما يصطفَى للتعليق على الكعبة وإلا غلبهم طوفان الشعر ، وجاوز السيل الزبي .

وهنا يعرض سؤال مُلِحّ ، وهو : هل بدأ التعليق بهذه القصائد السبع المعروفة المتفق على تسميتها «**بالمعلقات**» أم سبقها غيرها ، كما يقتضي هذا التوقع ، النظرُ إلى التعليق باعتباره طقسا دينيا منحدرا إلى الأجيال الجاهلية المتأخرة عن أعراف دينية عريقة ؟

أظن أن المنطق يقضي بالقول بقيام «التعليق» قبل زمن هذه «المعلقات» السبع بحقب وحقب وان غيرها عُلّق إلى أجل ثم رُفِعَ لفتح الباب أمام العبقريات الشعرية الناشئة ، فكلما برز في الأفق نجم شاعر فٱلتمع وٱرتفع وٱزدهَى نظر القائمون على «التعليق» فيما بين أيديهم فرفعوا منه قديما ليثبتوا مكانه جديدا بعد تمام رسوم ٱختيار هذا الجديد ، وسنرَى فيما يلي شيئا مما بقي لنا منها .

وإذا كان القديم السابق قد ذهب ودثر فهذه سنة الدينيات ينسخ اللاحق السابق في غير رحمة إلا أن يكون حديث عهد بالذهاب لا يزال يعلق منه بذاكرات الأحياء ما لا يمحوه التدين إذا راحت رِبْقتُه تنحل بمقتضَى سنن التطور ، كما وقع للجاهليين في العهد الأخير الذي راحت إرهاصات الإسلام فيه تتنزى وتنتفض في حياة عرام .

فالقديم الأقدم قد نُسي وذهب بحلول الجديد . وما بقي في الذاكرة من القديم المراد إلى محوه يتلكأ في أحلام الناس وفي خيالاتهم . وفي هذا الوضع التفسير لاضطراب الرواية في أشخاص «**المعلقات**» . إذ أن المستقر في النفوس أنها لا تجاوز «**السبع**» على حين أنهم إذا جاءوا إلى تعيينها تأرجحت بهم الرواية في نحو ثلاث منها ، فأخرج بعضهم منها ما أثبته غيره . ذلك أنها جميعا «معلقات» ، فمنها سبعٌ لحقت أواخر العصر الجاهلي ، ومنها ثلاثٌ نسختها ثلاثٌ عُلّقت بعدها . فقصيدة الأعشَى وقصيدة عنترة وقصيدة النابغة كانت آخر ما ضُمَّ إلى المعلقات بعد أن رفعت منها بقرار هوازني ثلاث لا أكاد أشك في أنها كان من بينها قصيدة عبيد بن الأبرص :

«أقفر من أهله ملحوب فالقُطَّبيات فالذنوب»

والملاحظ أن هذا الأضطراب في أشخاص «المعلقات» يتصل في القسم الأكبر من القرن الهجري الأول ، حتَّى إذا كشفت مكتبة المناذرة ، وفيها كانت «المعلقات» على ما ٱستقر عليه وضعها في آخر مراحل التدوين المنظم لملك المناذرة — وهو بالطبع قد سبق المرحلة الختامية للعصر الجاهلي التي فيها وقع الاختيار الجاهلي الأخير — ثبت الرواةُ عند الصورة التي وجدوها بها هناك . وقد بينت في باب سبق أن حمادا المعروف بالراوية هو الذي كان يتولى أمانة هذه المكتبة هو وجُناد في عهد الوليد بن يزيد الخليفة الأموي ، ومن هناك خرج بلقب الراويه ، كما عرف بأنه أول من جمع

المعلقات ، والواقع أنها إنما اجتمعت بين يديه فأخرجها للناس .

الفصـل الثالث

عامل ديني تستغله «الشعوبية

إن الشحنة الأعتقادية الهائلة التي عبأ بها الاسلام نفوس العرب قد أحدثت تفريغا هائلا في المعارف الدائرة حول الحياة في العصر الجاهلي وذلك بعد أن هزت العقيدة الجديدة القديمة ومن هذه المعارف ما عمد المؤرخون إلى إماتته اختيارا وتطوعا ، ومنهم من صرح بذلك ، تفرغا وخلوصا بالنفس كلها للنهوض بالرسالة التي نيطت بعنق الأمة المصطفاة لحمل الأمانة : أمانة تأليف الوجود الانساني المتكامل في ظل الوحدة الالهية التي يستوي أمام عدالتها الجميع (انظر في هذا نص ابن فارس في الصاحبي) وقد مر تفصيل هذا المعنَى .

لذلك وجدنا أنفسنا أمام فراغ تام فيما اتصل بتاريخ الفترة السابقة للاسلام ، ومن هذه الأحداث ما كان لا يزال دَوِيُّه يطن في آذان الجيل الذي شهد الاسلام ، وناضل تحت لوائه . بل لعل بعض المعمرين منهم مَنْ كان حَمْلُه لِسَيْفه في وقائعه ، امتدادا حيا واعيا لحمله هذا السيف نفسه في بعض الوقائع الجاهلية التي التقَى فيها العرب بالروم أو بالفرس ، وقد شهد من روائع النصر العربي فيها ما كان لا يزال يملأ فؤاده زهوا وكبرياء وثقة .

فالهزائم الجارفة التي ألحقها الحارث الكندي بالروم وبالفرس جميعا وقذف فيها بالروم إلى قلب الأناضول ، واستولَى فيها على الشام كلها ، ومتجاوزا حدودها ، كانت تحريرا لأرض عربية كانت قد جرت إليها أقدام غاصب اجنبي ظروفٌ ضَعْف طارئة ، هذه الهزائم التي يقول عنها بعض مؤرخي الروم أنفسهم : إنها أورثتهم الفزع ، لم تكن هذه الهزائم بالطبع سرا لا يعرفه إلا زعماء الجماعتين ، وإنما كانت عملا ضخما هاما خطيرا يدع في قلوب الأجيال التي شهدتها ، وتناقلت أنباءها دويا لا يهمد . وما كان المنهزمون فيها ، الحاملون لعبء الخذلان ليذكروها ثم ينساها الذاهبون بفخرها ، وبعز النصر فيها ، وبمغانمها وأمجادها .

وحروب هذا الحارث الكندي نفسه هي التي خلّصت العراق من حلف المناذرة للفرس ، وأقامت فيه ملكا لا يرتبط بسياسة تفريق العرب في داخل الجزيرة ليبقَى ، وليجد بتفريقه إياهم الاستقرار القلق القائم دائما على التوجس من انتفاضة مفاجئة تهب من داخل الجزيرة فتعصف به ، ثم يدعوه هذا التوجس الذي أوجده هو لنفسه بنفسه إلى مسالمة العدو الطبيعي لقومه بل إلى معاونته على عدوه وانقاذه منه غالبا : وهو الفرس ، كما كان المناذرة يفعلون .

هذا الحارث لا يكاد يذكر في التاريخ العربي الباقي إلا عبورا كأنه لم يصنع شيئا . بل إنه ليقال عن ملك مثله في هذا التاريخ ، وله هذا البأس ، وهو الذي هزم المناذرة والفرس جميعا : إنه كان عاملا للفرس على العراق بعد أن أقصوا هم المناذرة .

هذه وسواها من عظائم الأمور التي قام بها العرب في الجاهلية قد تنازل عنها القوم قناعة بالإسلام ، وغناء بعزه عن عز الماضي ، وتحقيقا لمثله الرامي إلى تكوين انسانية متكاملة لا ينظر فيها شعب إلى ماض قد يشعره بالانمياز الخاص الذي يفرده من بين جماعة المسلمين .

ولقد وضع الاسلام العرب أمام هذا الفرض القاضي بنسيان الماضي ، وإصغاره ، عندما دُعا ذلك العهد كله «الجاهلية» ، وحينما كرَّه اليهم التفاخر والتكاثر والتباهي ، فيما بين بعضهم وبعض ، وفيما بينهم وبين المسلمين . ووقع بنفوسهم أثرا لذلك أنهم هم الذين يصنعون التاريخ وأن التاريخ لا يصنعهم وأن الماضي أمر يجب تناسيه . وكان رؤوسهم مخلصين في هذا إلى حد جعل سكوتهم عن هذا الماضي سكوتا تاما ، وهم كانوا عارفيهم به ، ومنهم العلماء القوّامون عليه ، حتَّى لقد اعتبر هذا السكوت إنكارا له ، ومن هذا الباب دخلت الشعوبية على الماضي العربي تزيف منه ما شاءت ، وتشوه منه ما حلا لها شفاء لحقد يقوم على أساس من الشعور المكبوت بفقدان ما كانوا يؤثرون البقاء في كِبْرِه ، على عزة الاسلام ونوره .

والواقع أن انتقال بعض هذه الحمراء إلى الاسلام لم يقم إلا على أساس من التسليم للقهر العسكري ، الذي لقوه في حربهم مع الإسلام . ولما وجدوا أنفسهم في ظل سماحة الدين يستطيعون أن ينالوا باللسان ممن قهرهم راحوا يفرغون شحناء

نفوسهم وغلها في رجعة إلى ماض رأَى الإسلام لأهله التنازل عنه تفرغا للعمل المتكامل المنسجم في ظل عدالة الله .

كانوا يعيشون في الماضي عيش المغيظ الناقم على حاضر ينظر إليه وكأنه ليس منه مع ما أراد الله له أن يكون منه ، ومع ما شاء له أن يُعِيشه سعيدا به ، هذا الماضي نفسه لم يكن مِلْكا لهم إنما كان مِلْكا لهذه الأرض التي عاشوا عليها عالة وافدة من خارجها قلة ، وأهلها فيها ، وهم عرب ، فغلبوا على بعضها في مرحلة من مراحل ضعفها . فجعلوا لذلك هدفهم الماضي العربي يهونون منه ، ويظنون أنهم بهذا التهوين يكبرون من أنفسهم وما كان الأمر كذلك قط .

ينقل ابن خلدون عن مؤرخ يوناني يدعَى هوراشيوس أن «ملوك الفرس عائلة من إغريق آسيا الصغرَى نزلوا الهضبة المشرفة على العراق ، وهي التي صارت بعد تدعَى بالهضبة الإيرانية فاستقروا فيها» . فهي أسرة وليسَت موجة من موجات هجرة جنس . ومعنَى ذلك أنهم قد أخذوا في المرحلة الأخيرة من مراحل ضعف البابليين ، وتخلخل السلطان البابلي العربي الذي كانت هذه الهضبة تعتبر مسرح آندفاعه وتموجاته من أقدم العصور وبقيت أصداء هذا الماضي في أخبار غزوات التبابعة التي كانت تترامَى حتَّى الصين ، أخذوا يضربون بعض السكان ببعض حتَّى يكونوا لأنفسهم قوة يعتمدون عليها في إخضاع غيرهم ، وكل خاضع جديد تهضمه الكتلة السابقة فلا يلبث أن يعتبر نفسه منها ، مع الزمن الدائب وكذلك تؤلف المصالح المشتركة الرباط الجامع في التكوين البشري للجماعة . وهذه الجماعة تظل بحكم الوضع المنبثق عن الماضي المتصل في الحاضر خاضعة للسلطان القائم .

ومع امتداد الزمن بالوضع المتبلور ، وإذا كانت لهذا الوضع خلفية خاصة من آنتحال جنس بشري أو قومي خاص ، يمكن للقوة المسيطرة عن طريق الدعوة القائمة على المغالطة والاصطناع والنفع والانتفاع أن توجد تيارا قوميا ظاهريا يشتق صورته من صورة ما أغرقوا الناس فيه من دعايتهم لهذه القومية المغالطة .

وعندنا ، في تصوير هذا المَاجرَى التاريخي مثل من الماضي القريب المعروف تماما في هذه المنطقة نفسها .

فلقد أعادها إلى أهلها الأصلاء العملُ الإسلامي التحريري ، وبه عادت تتراكم

على الأصول القديمة العربية هناك من الأزد ، ومن سبقهم من العرب إليها ، طبقاتٌ وطبقاتٌ كانت تستقر في حيث استقر أسلاف لها منذ القديم الأقدم. وفاضت المنطقة بالجنس العربي ، وكانت اللغة العربية ، وهي لغة شعوب المنطقة كلها هي اللغة الغالبة بعد أن وجدت الأصول العريقة هناك فرصة التنفس الطبيعي بعد مرحلة التحول المفاجئ للسلطان في المنطقة . ومرت على هذا قرون ثلاثة انتظمت الأوضاع فيها ، واستقر السلطان الاسلامي نحو قرنين منها . ولكن لم تلبث عوامل التدمير الداخلي أن هيأت فرصا ، وفتحت أبوابا تقدمت من خلالها «**الشعوبية**» إلى الحكم . فردت نعرة الأعجمية إلى التقدم . ووثب إلى دست الحكم في غيبة الخلافة الحقيقية أسرٌ تعاقبت من أجناس كانت هي الهادمة لتلك الخلافة مع أن هذه الخلافة هي التي دعتها إليها للاستنجاد بها على العرب ، وهي منهم ، لأنها انتقلت إلى توجُّسٍ من العرب بعد أن طالت ، وفشلت محاولاتها الأولى لركوب أكتافهم إلى الخلافة .

كان هذا هو الطريق الذي بلغ به العباسيون مقاعد الخلافة . وكان اعتمادهم على الفرس أولا ثم الترك من بعدهم وايقاعهم بالعرب هو سر نكبة المسلمين في خلافتهم ، فكان عهدهم عهد توقف حقيقي لامتداد موجة الإسلام ، وتقهقر حزين كاسف لحدود الدولة الإسلامية إلا شذوذا ، ونحو الشرق .

وبذلك تمزقت الدولة الإسلامية ، وتسلم منها الفُرْسُ ما تسلموه ، ولم يكد يمضي على هذا نحو قرن ونصف قرن حتَّى كان المتنبي يبكي غربته ، وغربة لسانه في شعب بَوَّان . وكان هذا من دون ريب تحولا جذريا طارئا ، ولولا ذلك ما راع المتنبي منه ما راعه ، وما أفزعه منه ما أفزعه . لقد كان أبناء جنسه هم المتحولين عن عربيتهم ، ولو كانوا من غيرهم ما أدهشته لأن الأمر من معدنه لا يستغرب . ولو كان الأمر كذلك من قبل لسجله لنا الشعراء قبله . ولكنه بحكم ما نسمع من المتنبي كان واقعا شاذا فكرهه وضاق به .

كان شعب بوان وحده في المناطق التي قطعها المتنبي من فارس هو الذي تحول عن حقيقته هذا التحول . وكانت بقية المناطق باقية على عروبتها حتَّى الأطراف القصية في خراسان ، وما وراءها كان هناك الأزد والعدنانية تحترب الحرب بينهم في التنافس الذي كانت تؤجج من نيرانه العناصر الفارسية التي تريد أن تحكم .

وٱنظر أين نحن من هذا الآن . كل فارس قد حولت إلى لغة يدعوها الحكم هناك بالفارسية ، وهي مغالطة غريبة . إنما هي رطانة خُلِطَ فيها اللسان العربي بغيره نزولا على حكم الضرورة التي قضت بأن يكون التحول ولو ٱمتد زمنه يستمد الكثير من أصوله من طبيعة الشعب الذي يسعَى الحكم إلى تحويله عن هذه الأصول .

هذا القانون التاريخي الطبيعي هو الذي فرض على لغة التحول إثبات وجود الجنس الأصلي في هذه الرطانة ، بل إنه فرضها على أوزان الشعر ، وهي قوالب النفس التي تطرحها للتعبير . وقد طوت هذه الأوزان لغةً نِصْفُها لا يخضع لطبيعة موسيقَى تلك الأوزان لأن اللفظ الآري يجري في الأصل على سياق صوتي لا يتمشَى مع التآلف الصوتي للحروف في تكون الكلمة العربية التي خلقت الأوزان قوالب لتآليفها . فحولت الكلمة الآرية إلى وزن الكلمة العربية لتتلاءم مع القالب الشعري العربي . وتم لها ذلك بتحريك حرف كان فيها ساكنا ، أو بمدٍّ حرف كان فيها مختطفا . وبقاء هذا الحشد الضخم من الألفاظ العربية ، على الرغم من مسعَى الحكم إلى تبديله ، يكشف عن النسبة الكاسحة في السكان من العرب .

وهذا الذي حدث في عصر تاريخي لحقناه نحن وٱستبقيناه قد تم مثله في العصر السابق للإسلام يوم نزلت هذه الأسرة الإغريقية الأصل بين شعب قد ٱنحلت عنه يد الحكم البابلي الأشوري في مرحلة من مراحل ضعف الدولة ، فأحدثت هذه الأسرة في أهل المنطقة ذوي الأصول العربية القديمة من التبديل اللغوي ما أحدثته نظائر لها .

ومن النماذج المعاصرة لتلك الحركة ما نشهده نحن اليوم من محاولات إيرانية لتحويل لغة سكان عربستان عن العربية إلى تلك الرطانة المدعوة بالفارسية . وهي تحدث في نفس البيئة وبأيدي حُكْم قد اختلطت في دمه متنافرات مما طرأ على المنطقة من أجناس بشرية منها العربي ، ومنها غيره . ولكن الحكم لا يعفي راكبه من الانحراف في الاتجاه الذي مضَى فيه تياره القديم بحكم الدفع الأول ، والمطامع الذاتية تُعفِّي على صراخ الدم أحيانا .

وفي الولايات المتحدة يقع هذا ، وفي التركستان الخاضعة للحكم الروسي ، وفي كردستان في تركيا . وكل حكم يرجو أن يحقق له الزمنُ الطويل في زحفه الثقيل

البطيء على الذاكرة ، والانطواءُ السادر لتفاعل الحياة ، ما يؤمل من انساء أهل المنطقة أصولهم الحقيقية .

تلك هي الظروف التاريخية التي كانت تجري قديما في المنطقة ، والتي لا تزال تعمل إلى اليوم ، وهي التي أحاطت في الاسلام بالتاريخ العربي ، وراحت تقوضه ، وتبدي وجهه على غير ما تبديه عليه الآثار الباقية والمنبعثة في زيادة متصلة ، من باطن الأرض ومن كتب التاريخ اليونانية والرومانية التي بقيت فيها إشارات إلى العرب حين كان أثر هؤلاء يتصل بهم .

الفصــل الرابع

فرق ما بين الوحي النبوي والإلهام الشعري

نحن نعيش في ظل حضارة مادية لا تؤمن بالأمر إلا أن تراه وتجربه وتلمسه . فلا مجال فيها لوجود الروحيات إلا تكلُّفا ، وعلى آستحياء . أما حضارات الإنسانية القديمة في تاريخها الطويل العميق وفي مختلف بيئاتها فكان للروح فيها مكان فسيح رحب . وما آنحدر إلينا من معارفهم عن الروح لا يستمد وجوده فيهم من مجرد الوهم أو الإيمان التلقائي المنبعث من قوة باطنة خفية لا يدرك صاحبها كنهها فحسب ، ولكنه كذلك يرتكز على مشاهدات ومكابدات تواترت فيهم جيلا بعد جيل لو أردنا تتبعها عَوْدةً لآرتدت بنا إلى أجيال الإنسان الأولى عند منبع الخلق الأول . والشيطان الذي غزا آدم في فردوسه كان أول أمره من كبار الملائكة . فعالم الإنسان وعالم الروح كيانان متوازيان منذ الصبح الأبكر للخليقة . وتداخل عالمي الملائكة والشياطين حقيقة قائمة كذلك منذ فجر الوجود الإنساني : قائمة على الأقل في اقتناع الانسان مذ بدأ يفلسف وجوده .

ومصدر الوحي بالشر عنده الشيطان الذي كان في الأصل ملاكا ، ومصدر الوحي بالخير عنده الله . ومن أجناس الناس من عَبَد الشيطان خشيةً منه وآتقاء لشره ، وترك عبادة الله لأنه أمن جانبه فطمع في رحمته . فقدَّسوا بذلك الشيطان . ومنهم الزيدية التي لا تزال منها طائفة في شمال العراق .

لذلك لا أجد حَرَجاً في القول بأن العرب في الجاهلية كانت تقدِّس الشعر بدليل أنهم يجعلونه وحيا من قوة مغيبة دعوها «شياطين الشعر».

ولكن شياطين الشعر إذا كانت مقدسة فليست بآلهة، وهي إذن لا تُعْبَد. ثم إنها لا تضع من تمنحه سرها ذاك، فوق مستوَى الخلق إلا بقدر ما تهب له من القدرة على قول الشعر. هو فوق الناس شاعرا، ولكنه ليس نبيا. إذ أن وحي النبوة آت من الله وهذه الشياطين أو الملائكة مما خلق الله. (وما نَعْبُدُهُم إلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى)

الالهـــام:

وفي الانسان قوَى غامضة راسبة في أعماق كيانه، تهتز وتنبعث إلى العمل في خفية من إدراكه الواعي البصير، ذلك الإدراك الذي ترتبط عنده العلة بالمعلول، وتتعلق النتائج بأسبابها. وعمل هذه القوَى رهن بظروف غامضة غموضها. وهي تتفاوت في الأفراد قوة وضعفا، فتتدفق في ظروف وتختفي تماما في ظروف، ولكنها في ظهور نتائج عملها، وفي عدم ظهورها لا تكف عن الاختمار والتحفز للعمل الذي خلقت له عند حلول وقته.

ومن بين هذه القوَى جانب مما ندعوه نحن «بالإلهام» الذي يقع للشاعر، أو سَبْق الرؤيا الذي يكون للكاهن، وفي الإنسان العادي الذي يفجؤه الشعور أحيانا بأمر سيقع له أو لغيره قبل أن يقع أو يجري وقوعه في مكان بعيد منه في لحظة الشعور به.

وهي ظاهرات مشهورة تجري في كل زمان ومكان، يلاحظها الواحد منا في نفسه وعند غيره. وانقباض النفس المنذر بالشر قبل نزوله، والاستبشار المبشر بالسارّ قبل حلوله ظاهرتان مشتركتان في الناس جميعا. وكلها بقية من وسائل الإدراك البعيد المصدر تشبه في آثارها وفي طريقة عملها التي لا تعلّل، بعض وسائل الادراك الحيواني وإن خالفتها في النوع والجوهر.

وهذا الإدراك الإلهامي – ويمكن أن ينضوي تحت ما يدعي بالعقل الباطن – هو الأصل في قسط هام من قوة العمل الذي يمكن أن يدعى بالطرح الشعري.

فالشاعر الموهوب يواجه هذه التجربة واضحة قوية في كثير من حالاته عند قول

الشعر . فقد ينثال عليه منتظما حلوا متساوقا عميقا ، يهز النفوس بروعة ما يحوي من أرفع صفات الشعر ومزاياه . وهو حين يُلِمُّ بالشاعر يلم به في حالة تشبه الانتشاءة التي تزيح الوعي جانبا وتهمله تماما ، حتَّى إذا خرج من تجربته ورأًى ثمرتها عجب من نفسه كيف أُلقي إليه بهذا الذي قاله .

وإلى جانب هذا «الالهام» تنهض ركيزة أخرى من ركائز هذا الطرح الشعري وتتمثل في امتداد الممارسة الشعرية أجيالا تتسلسل في أفراد من الأسرة الواحدة . وليس التسلسل بالضرورة تعاقبا منتظما . فقد يأتي وثبا أو تبادلا وكأنما يتلبث عنه في الضمير الأُسَرِيِّ رواسبُ تتصل ميراثا فهي تستيقظ أو تكمن حتَّى تنبجس جارفة في نفس إحدَى هذه الوحدات البشرية ، التي تؤلف خلايا في جسد كبير واحد هو «**الشعب**» .

هذه القوَى الكامنة هي المصدر الحي لأخلد ما يتركه الشاعر العبقري من شعره ، وهي قُوىً لا مجال لإنكارها لأن ثمراتها تدل الشاعر نفسه ، حين يراها ولا يعرف مأتاها ، على وجودها .

أما أن يكون للشاعر شيطانُه وللكاهن رَئِيُّه فذلك دليل على قدر ما يغمُض عند الشاعر مصدرُ شعره فيتصوره كائنا خفيا قائما من وراء وجوده المنظور ، وخارجا عن نطاق جسده ، وهو تأكيد لقيام قوة الدفع الباطن في كيانه .

وإذا كانت الروايات الكثيرة عن رؤياهم الشياطين ومناظرتهم إياهم ومحادثتهم لا ترتد إلى وهم غال تَجسَّد حتَّى خالطه صاحبه ، فإن شيئا في الوجود تعز علينا اليوم رؤيته قد كان يبدو لهم ، وهو لا يبدو لنا الآن لأمر لا نعلمه . وإنما أقول ذلك حسبانا للاحتمال الذي تفرضه الفكرة العلمية نفسها إذ أن افتراض قيامه ليس بالأمر المستحيل عقلا . ولست من هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم من بين الإنسانية في تاريخها الطويل جيلاً هو العاقل وحده ، وهو الذي استكمل غايات العلم بكل الأمور ، ومن سبقه من أجيال البشر فهم دونه ، فإنما هذه نظرة جيل مخدوع يأبَى إلا أن يفرض نظرته الحبيسة في سجن ظروفه على أجيال الناس جميعا وهو خطل لا يجد عليه دليلا يبرره . إن الانحصار المادي للتقدم الميكانيكي الحاضر يجعلنا ننظر إلى الأمور من زاوية واحدة ، وبعين واحدة وانخداع كل جيل بنفسه ظاهرةٌ مشتركة بين

الأجيال التي تعيش التقدم المادي الأوروبي الحاضر الماضي على طريقه بدون مَثَل وبدون هدف .

هذا المصدر الإلهامي يأتي الرجل من داخل نفسه ، نبعه يتدفق من قلبه ، فهو انبجاس صاعد من أدنَى إلى أعلا . وهو المصدر الهامٌّ لشعر الشاعر ، ووحي الكاهن .

أمَّا «**الوحـــــي**»

هناك زاوية أخرى من زوايا الوجود الانساني ، فروح الانسان في ذاتها قبس خالد نفخه الله من روحه في كيان الإنسان : من روح الله الذي لا يفنَى ، ولا يحد بحدود ، ولا يتقيد بقيود .

وهذه النسمة النورانية القدسية المنبسطة في بني آدم كلهم ، وهي التي تمتد في العدد اللانهائي ، وفي الفراغ اللانهائي ، وفي الزمن اللانهائي أو بالأحرَى هذه النسمة التي تطوي العَدَدَ مهما بلغ ، والفراغَ مهما امتد ، والزمَنَ مهما تعاقب تقدُّما أو تراجعا ، تشكّل في الكيان الانساني رباطا خالدا يصله بالابدية ، ويخرجه من نطاق المحدودية الجسدية إلى المنطلق الحر في الوجود الباقي القديم .

وليست هذه النسمة التي تمتد ولا تفنَى ، فتتخلل الأجساد على تعددها مثل النار التي تقبس منها بالعود قبسة ثم تعود به مشتعلا فلا ينقصها ذلك شيئا ، ليست تلك مثل هذي إذ النار شيء حادث يثور بعامل ويخبو بعامل ولو أنك كففت عن مد النار لانطفأت ، ولو قدرت أن كل شعلة على وجه الأرض انطفأت مع نظيراتها لانعدمت النار وإن بقيت كامنة في مادة تفني ، أما الروح فتستمد وجودها من مبدأ أبدي باق ، هو «الله» ، وهي بتكوينها هذا دليل وجوده .

هذا الرباط القدسي هو الذي يصل بين الانسان وبين ربه ، وهو الذي يشده إلى الموجد لكل شيء ، الموجود في غير حدود ، الكامل في غير نقص ، القادر في غير عجز ، المريد في غير تقصير أو قصور .

هذا القبس القدسي حقيقةٌ تنهض في كل قلب دليلا على الأصل . هو الدليل الهادي له إلى آلهه وخالقه وليست الروح هي الحياة بل هي أمر يتجاوز الحياة ، وهي بحكم أبديتها وانطلاقها تحتوي على كل شيء وتتخلل كل شيء ، وتعرف كل شيء .

وأنصباء الناس فيها تستوي ، ولكنهم في غلظ أجسادهم أو رقتها ، وفي تكاثف إدراكاتهم المنطقية أو شفافيتها يتفاوتون . وكلما غلظ الجسد واستشرى العقل ـ ولا أقول قوِيَ ـ فصار بذلك أكثر بالجسد من الروح استبدادا ، وأعصف به كيانا حجب عن صاحبه معارف الروح فغم عليه من الأمور ما لا يغم على من قاربت شفافية عقله شفافية روحه .

وبقدر هذه الشفافية للروح ، وهذا اللطف للعقل يكون خلوص النفس للملأ الأعلى أمكن وأروع منه للجسد المضاد بطبيعة تكوينه المادي لجوهر الروح .

ولما كان الروح أبديا والملأ الأعلى أبديا فإن الاتصال بينهما قائم أبدا ، ولا يقع في حيز زمان أو مكان لأنهما لا يدخلان تحت حكم الزمان ولا حكم المكان : (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ والأرضَ). ولكن إدراك ثمرة هذا الاتصال يقع للجسد بموازينه ومعاييره وأدواته التي يترجم بها كل شئونه .

وتحصيل العلم من هذه الوجهة هو «**الوحي الالهي**» المتنزل على صاحبه ـ وصاحبه هو النبي المصطفَى . وإلهام الشاعر لا يرتقَى هذا المرتقَى ولا يقارب تلك الذروة الشماء . وإذا كان الإلهام ـ كما قلت ـ انبجاسا صاعدا فإن هذا الوحي يتنزل على النفس من علٍ .

ويقتضي التقسيم أن يستمتع قدرٌ من الناس بغلاف جسدي يقع بين الغلظ التام والشفافية المرهفة ، وبين العقل الطاغي والعقل النوراني ، فهذا الجنس من الناس ينتهي في «**الشعر**» إلى أسمَى وأنبل ما يمكن أن ترتقَى إليه النفوس في حساسيتها بالكون البديع .

وشعر هذه الطبقة من الشعراء يدخل بجانب في حيز المقدسات وينأَى بجانب عنها . ومقدار الإدراك لهذا التفاوت متروك للجنس المتذوق لهذا الشعر ، القادر على مداخلته والعيش فيه . فإذا هو أدركه ، وانطبع بحقيقته ٱرتفع به إلى منزلة التقديس . ويتحقق هذا خاصة في العصور التي تتحلل فيها النفوس من عقيدة تفرض عليها دينا مُفَصِّلا لما يقدَّس ولما لا يقدَّس . حتَّى إذا وُجدت تلك العقيدة ، وكان سبيلَها إلى قلوبهم نَحْوٌ من صنف ما اعتادوا تقديسه : أي من جنس الكلمة ، ثم كان هذا الذي شق طريقه إلى قلوبهم بحيث يُصْغِرُ ما كان عندهم

ويعجز أقدرهم على الخوض في لُجّه عن التسامي اليه ، ثم أضيف إلى هذا تَحَدِّيهم بأن يأتوا بشيء مثله وان يستعينوا عليه بالقُوَى التي كانت تعينهم عليه ، إذا كان هذا ، ثم تحققوا عجزَهُم ، هُم وآلهتُهم ، عن القيام بشيء منه ، ثَبَت لهم أنه من عند من لا تقارب قدرتَه قدرةٌ ، وكان تقديسهم للشعر أحرَى بأن يحملهم على تقديس القرآن .

وبذلك يكون وقوع التقديس في نفوس العرب «**للكلمة**» قبل الاسلام عاملا مهيِّئاً لأختيار معجزة الإسلام من قبيل «**الكلمة**» . ولولا قيام تقديس «الكلمة» قبل الإسلام في نفوس العرب لجاء تحدِّيهم بالقرآن عملا يدخل عليهم من غير بابه ، ولَمَا كان عجزهم عن الإتيان بمثله شيئا يحملهم على الإيمان برسالة صاحبه ومؤديه إليهم . فكم من أمر نعجز عن تحقيقه أو الارتقاء إلى طبقته لا يحملنا عجزُنا عنهُ على التسليم للقادر عليه بأنه نبي أو حتَّى نابغة .

والواقع أن تحدّي العرب فيما يقدسون ، وليس فقط فيما يحسنون ، كان العامل الأخطر في إقناعهم بصدق رسالة النبي وبقدسية القرآن ، وكان القرآن بعد هذا حقيقةً متبلورة قائمة بين أيديهم ، يُسْمَع ويقرأ ويتدبره من شاء في أي صقع ، وفي أيّ زمان . وكان من نوع الرسالة التي أرسل النبي ﷺ بها ، فإعجازه إعجاز الدوام والنوعيّة . والقرآن ليس بالمعجزة العابرة التي تأتي من غير جنس الرسالة فشهادته على صدقها قائمة في كل وقت وفي كل مكان ، من لم يشهده اليوم يستطيع أن يشهده غدا .

وليس كمعجزة إحياء الميت ، أو تحويل العصا حية تبتلع حياتِ السحرة ، معجزةً مرهونة بزمان وقوعها ومكانه ، وباللحظة التي شوهدت فيها ، وبمن شاهدها ، فإذا فارقَتْ هذه كلها استحالت خبراً يخضع لما يخضع له الخبر من تصديق له أو تكذيب .

القرآن معجزة حاضرة دائما لا تغيب ، ولكن لابد أن يسبق إلى النفوس حِسٌّ عميق من تقديس «**الكلمة**» حتَّى تنتقل بالعجز عند التحدي إلى تقديس «**المعجزة**» وإلى الإقرار بأنها من مصدر قدسي .

ومن الشواهد الدالة في هذا أن المشركين لما طلبوا إلى النبي ﷺ أن يأتيهم

بمعجزات من قبيل ما جاء به سابقوه من الأنبياء رد عليهم القرآن ملزما إياهم الحُجَّة ، فيقول الله تعالى : (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَاباً فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِم لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ وَقَالُوا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكاً لَقُضِيَ الأَمْرُ ثُمَّ لاَ يُنْظَرُونَ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ) .

ويقول تعالى : (وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً مِنَ السَّماءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْن قَوْمٌ مَسْحُورُونَ)

كان زمان المعجزة الخارجة عن موضوع الرسالة قد مضَى ، وكان النضج العقلي الإنساني قد انتهَى إلى مرحلة لا يَلْقَى معها بالرضا دليلا على أمر لا يدخل في صميم الدلالة عليه .

ولكن قبول العرب ، بعد مواجهة التحدي القرآني ، التسلم بقدسية القرآن لا يقع – على ما بينت – إلا أن يسبقه فيهم تقديس «**الكلمة**» : أي اعتبارها صادرة عن صاحبها بتأثير قوة تجاوز قدرتها القدرة الإنسانية ، ولكنها إذا كانت في أمر الشعر أي في نوع يعم الكثيرين بما يمنحه فإنها في أمر القرآن من نوع آخر أكبر وأقدس يخص النبيين بما يمنحهم ، وهي بهذه الصفة قوة الله التي تتضاءل إلى جانبها قوة معبوداتهم التي يقولون عنها : (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) .

«قال قتادة : .:. يقولون : (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى).... عمدوا إلى أصنام اتخذوها على صور الملائكة المقربين في زعمهم فعبدوا تلك الصور تنزيلا لذلك منزلة عبادتهم الملائكة ليشفعوا لهم عند الله تعالى في نصرهم ورزقهم وما ينوبهم من أمور الدنيا ، فأما المعاد فكانوا جاحدين له كافرين به . قال قتادة والسدى ومالك عن زيد بن أسلم وابن زيد : (إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) أي ليشفعوا لنا ويقربونا عنده منزلة . ولهذا كانوا يقولون في تلبيتهم إذا حَجُّوا في جاهليتهم . لبيك لا شريك لك ، الا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك» (تفسير ابن كثير 6 : 78 الآية الثالثة من سورة الزمر)

فمعبوداتهم الثانوية هذه هم الملائكة بل الجن ، يعرفون ذلك ويقولونه ويثبته عليهم القرآن فيقول جل شأنه : (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلْمَلائِكَةِ أَهَؤُلاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ) .

واضح إذن بدليل من أصدق نص وأثبته يمكن أن يطمح إليه مؤرخ ، أنهم كانوا يعبدون «**الملائكة**» ، وأن منهم من كان يخلط بينهم وبين الجن ، بل إن هؤلاء أكثرهم ، وهم بالجن مؤمنون . والشياطين من الجن ، وهم الذين يلهمون الشعراء شعرهم ، وما تلهمه المعبودات مقدس . ولكنه ليس يرتقي إلى ما يوحيه الله .

أظن أني كفيت في هذا القول ، ولم أُجزئ في تقديم الدليل على قيام معنَى **التقديس للشعر الفائق المبرز** عند الجاهليين ، ومن أجل هذا لا يكون «**تعليق**» ما اختير منه للتعليق على الكعبة أمرا خارجا عن نطاق التصور الديني الجاهلي ، بل إنه موغل فيه . ولم أقصر في التفريق بين «**إلهام**» الشاعر «ووحي» النبي تاريخا أو تحليلا حتَّى لا تبقَى لدَى المتردد شبهة ، وحتَّى لا نخلط بين «**إعجاز الوحي**» وإلهام الشعر . والأصل في وقوع هذا الإعجاز في نفس العربي .

والواقع أن معجزة القرآن باقية لا تنكر ، والدليل عليها قائم فلقد مضَى على نزوله أربعة عشر قرنا مرت في خضمها الأثيري أُلوفُ الملايين من الناس كلهم يواجهون التحدي ، وعلماؤهم ومفكروهم يتجادلون في معجزة القرآن ما يتجادلون ، ويتباينون في التدليل عليها ما يتباينون ، وكان فيهم من الفصحاء من كان ، ومنهم من ٱرتقَى في حلاوة عبارته وسحر معالجته القضايا ما ارتقَى ، ونحن الآن ننظر في أشعارهم وكتاباتهم ، ثم نعرضها دون وعي أو بوعي منا على القرآن أسلوبا ومحتوىً فلا نجد منها شيئا يتطاول إلى مَدَابِّ أقدام «**المعجزة**» .

ولقد حاول بعضهم ممن ظنوا أن التنبؤ لا يكلفهم إلا أن يقولوا ، فقالوا وكانوا أضحوكة الأضاحيك . ومن هؤلاء الذين قالوا ، من تَقَدَّمَ إلى القول مسفرا لا يخبئ وجهه ، ومنهم من تقدم إلى القول متواريا من وراء نفاق يرجو أن يُلبِسَهُ استحياء الغواني كأبي العلاء ، وكان منهم من يعصف بالقول قوةً وجبروتا كالمتنبي ، فلم يزيدوا جميعا على أن مشوا في صياغة ما صاغوه في ظل القرآن الشامخ الباسق : أسلوبا ، وعبارة ، وتقطيعا ، لا يجدون لما يقولون قِواما إلا أن يستنجدوا بالقرآن نفسه يحاولون محاكاته ، ثم خرج ما قدموا هزلا وسخفا . وتلك هي مهزلة الغرور البشري .

كان الشعر الجاهلي الفائق المبرِّز إذن شيئا يقدسه الجاهليون ، ومن أجل ذلك علقوا منه ما علقوه على الكعبة ، والذين أحرجهم من المتدينين هذا «**التعليق**» ، في

القديم وفي الحديث فحاولوا تكذيبه أو جنحوا إلى إهماله أحرجوا أنفسهم في غير مُقْتَضٍ للحرج ، لأن تقديس الشعر في الجاهلية لا يُحْرِجُ الدين الا بقدر ما يحرجه تقديس الذين عبدوا الله في الإسلام بعد عبادة الطواغيت في الجاهلية . وما لمتهم لهذا الحرج ، إنما لمتهم لأنهم جاروا على التاريخ ، والجور على التاريخ عندي كبيرة من الكبائر

الفصل الخامس

عود إلى تقديس الشعر في الجاهلية وترشيحه للتعليق

يذكرون أن الحارث بن حلزة الشاعر الجاهلي لما أنشد معلقته المعروفة :

آذنـتـنـا بـبـينـهـا أسماء رب ثاو يمل منه الثواء

في حضرة الملك عمرو بن هند ، كان الملك من وراء سبعة ستور يسمع لقصيدة الشاعر ومعه أمه «هند» الملكة التي كانت تحكم ، بالفعل في ملك ابنها ، قالت له أمه : «تالله ما رأيت كاليوم قط رجلا يقول مثل هذا القول يكلّم من وراء سبعة ستور» .

«فقال الملك : «ارفعوا ستراً ، ودنا ، فما زالت تقول ، ويرفع ستر فستر حتّى صار مع الملك على مجلسه ، ثم أطعمه من جفنته ، وأمر ألا ينضح أثره بالماء ، وجز نواصي السبعين الذين كانوا في يديه من بَكْرٍ ، ودفعها إلى الحارث ، وأمره ألا ينشد قصيدته إلا متوضئا . فلم تزل تلك النواصي في بني يشكر بعد الحارث» (القصائد العشر للتبريزي) .

يأمر الملك المتكبر العنيد بأن ترفع الستر السبعة بينهما واحدا فواحدا ، ومع كل ستر يرفع يأمر الملك الشاعر بأن يدنو منه ، فلما تم رفع الستور بينهما كان الحارث قد صار معه على فراشه ، حتّى إذا أمر الملك آكله الشاعر في جفنته تكريما للشعر ، وتبجيلا لصاحبه . وهو في هذا لا ينفعل بالشعر وحده ولكن تنفعل معه بالشعر

أمه ، فلا تزال به حتّى يؤاكل الحارث في جفنة واحدة .

فإذا عرفنا بعد هذا أنه كان في الحارث بَرَص ، وهو مرض من شر أمراض الأرض وأخبثها ، جدير بأن يطلب النجاة منه كل إنسان فضلا عن مَلك مُرَفَّه قادر مترفع مثل عمرو بن هند الذي ذهب في تقريب الشاعر إليه حتّى يخالطه في مجلسه ، ثم يؤاكله في جفنته ، إذا عرفنا هذا كان علينا أن نتلمس لعمل الملك علة من وراء الاعجاب المجرد بالشعر . فإذا زيد عليه أن الملك كان فيه ميل إلى التغالبة وتجانفا عن البكريين الذين كان بأمه انعطاف نحوهم فإن الشعر قد تجاوز في تأثيره على الملك الاعتبارات السياسية ، واَجترفه على ما عساه كان يُؤْثِر أَلاّ ينجرف إليه من اصطناع رجل من الفريق الذي كان الملك يؤثر عليه خصومه .

ثم لا يقف الأمر عند هذا ، وهنا نأتي إلى الخطوة الموضحة لقضية تقديس الشعر : فالملك يأمره بأن لا ينشد قصيدته إلا متوضئا : أي متطهرا كما يتطهر الرجل عندما يقدم على أداء فرض عبادي ديني . **(شرح القصائد العشر للتبريزي : 83)**

وليس يكون إقدام الملك على خطر العدوَى بهذا الداء الدويّ إلا وهو مطمئن إلى معنًى من الحصانة يكسبه إياه إيمانه بأن هذا الشعر ، بما تحقق له من اَرتقاء فوق مراتب الشعر المطروق ، لابد أن يكون صادرا عن قوة من قُوَى الغيب تحمي سامعه ، ومتذوِّقه من شر هذا الداء الوبيل وشر غيره وان هذا الشاعر الذي منحته هذه القوةُ الغيبية ما منحته من نفحة سماوية للشعر لا يمكن أن يكون سببا في شر ينزل بمن يقاربونه ، فارتفع به الشعر فوق الداء ، وفوق الخوف .

ثم يأتي بعد هذا ، الحُكْم الفاصلُ في القضية المطروحة حين يأمره الملك بأن لا ينشد شعره هذا إلا متوضئا ، وإنما يكون الوضوء للدخول في الصلاة أو ما يقع موقعها من العبادات .

وقد يسبق إلى روع الناظر في هذا الخبر أن الملك عمرو بن هند إنما مضَى إلى هذا على ضوء حكم سابق على هذه القصيدة ، كأن تكون قد اختيرت من قَبْلُ «**للتعليق**» على الكعبة فاَكتسبت من هناك قدسيتها . ولكن الخبر ينفي هذه الفرضية . فهم في صدر هذا الخبر ينصون على أن الشاعر إنما كتبها لهذا المقام اَبتداء ، وأن أحدا لم يكن يعلم بها إلا حين اتَى بها إلى قومه في مناسبة «**التحكيم**» ، وقد كتبها في

خفية منهم ، فهو يقول لقومه : «إني قد قلت خطبة فمن قام بها ظفر بحجته وفلج على خصمه ، فروَّاها أُناسا منهم فلما قاموا بين يديه لم يَرْضَهُم ، فحين علم أنه لا يقوم بها أحد مقامه قال لهم : والله إني لأكره أن آتي الملك فيكلمني من وراء سبعة ستور ، وينضح أثري بالماء إذا انصرفت عنه ـ وذلك لبرص كان به ـ غير أني لا أرَى أحدا يقوم بها مقامي وأنا محتمل ذلك لكم» (**المصدر نفسه ص 379**) .

فالرجل يأتي إلى الملك على حرج ، متخوفا أن ينال مرضُه من كرامته ومن جلال مقامه فيعصمه من الحرج موقعُ الشعر القدسي من الملك ومن الملكة جميعا .

والذي أحب أن لا يفوتني في هذا المقام التنبيهُ إليه ، هو أن هذا المرض الذي كان العرب يدعونه بالبرص ، والذي جعلوه مرضا لكثير من أشرافهم ، من بينهم جُذيمة الأبرش باني دولة المناذرة هذه ، لم يكن هو هذا المرض الرهيب الذي يعرف بالجذام ، إنما كان وَضَحا يصيب الرجل فيدخل التهمة على مخالطيه أن يكون مرضا أدهَى ، فهم ينبون عنه مخافة ما يصله في الروع بأسباب البلاء . فالأبرش الملك قد عاش بدائه هذا أمدا طويلا ، ولم يقولوا لنا عنه أنه قد تشوه منه عضو ، أو تساقطت منه أعضاء . وكذلك الأمر في الحارث الذي طال عمره فيما يروونه حتَّى بلغ المائة والخمسة وثلاثين عاما يوم ألقَى قصيدته تلك بين يدي الملك عمرو بن هند. ولكن للملوك جفوة ونبوة ولو هان المرض .

وهنا أيضا نقع على وجه من الكيفية التي كان يتم بها اختيار «المعلقات» **الاختيار الأوَّل** ، أو بعبارة أدق على وجه من وجوه تزكية الشعر «للتعليق» على الكعبة . فهذا مَلِك يصدر حكمه في قدسية قصيدة يسمعها لأول مرة من صاحبها ، ويبرزها صاحبها لأول مرة ، ثم تصدِّق الأيام حكم الملك ، وتغدو القصيدة «**معلقة**» ، ولكن هذا لا يأتي لأن الملك قد أصدر فيها الحكم النهائي القاطع «**بالتعليق**» ، إنما يأتي هذا عن طريقٍ تُتِمُّ هذه التزكيةَ وتتفق مع صاحبها في الحكم بجدارة هذا الشعر «بالتعليق» .

ولم يكن المزكِّي للشعر في هذه المرة أقل من ملك الحيرة عمرو بن هند ، ولعله كان أبعد ، في هذا الترشيح للقصيدة من ريبة ، فلقد كان على ما تصوره الواقعة أكثر ميلا إلى الفريق الذي يخاصمه الشاعر ، ومن هنا يكون لاختياره من السلامة

ما يوقعه من أصحاب الشأن في الاختيار موقعا مُبرَّأً من الغرض الخاص.

وليس الرجل، فيما يبدو، بالكَمِّ الهين في ميزان ثقافة الملوك فضلا عن ثقافة الناس. ذلك أن أسرته مشغوفون بالثقافة، ناصبون لجمع الشعر، يدل على هذا ما هو معروف مشهور متداول من أنهم هم الذين تركوا لنا مكتبتهم التي كان من محتوياتها «**ديوان الشعر الجاهلي**» الباقي منه ما بقي لنا حتَّى اليوم.

ولهذا لا يستغرب أن تقع «معلقة الحارث» منه هذا الموقع، ثم تأتي الآثار فتحمل الينا في «المعلقات» القصيدة التي زحف الملك إلى صاحبها من مجلسه، أو أدناه حتَّى صار معه على فراشه على الرغم من وَضح أو بَرَص كان في الحارث يحمل الملك وغيره على تجنب القرب منه.

والذين رووا لنا ما بقي لهم عن الجاهلية من هذه القصة لم يكونوا عابثين ولا لاهين، ولا غافلين عن دلالة هذه التفاصيل حينما أبوا إلا أن يقدموها إلينا مع مناسبة قول القصيدة التي صارت فيما بعد «**معلقة**». ومن المفارقات الدالة على قدر ما عسَى أن يفرق بين الرجل الدارس فيما يُحْسِن وفيما لا يحسن أن مستشرقا أراد أن يلقي بسهم في تأريخ الشعر العربي حينما جاء إلى هذه القصيدة قال عنها: إنها في رأيه إنما أضافها إلى «المعلقات» حمَّاد لأنه كان مولى لقبيلة بكر، فأراد أن يكبر من شأنها، فدس قصيدة الحارث بين «المعلقات» وما كانت منها. وهي نظرة تصحح رأيي في هؤلاء الذين يدخلون على الفن من الفنون من غير بابه.

ذلك الرجل هو بروكلمان، ولو أن لبروكلمان حظا من التذوق للشعر العربي يؤهله للحكم فيه ما سقط في هذه الزلة الفاحشة، فدراسة القصيدة من حيث تكوينها الفني، والتاريخي كافية كل الكفاية أن تضع هذه القصيدة في موضعها البارز الفذ بين «المعلقات». ومعرفة المهمة المحدودة التي قام بها حمَّاد الراوية في مجال العمل الشعري واختياره تجعل من المستحيل على حماد أو غيره القدرة على أن يدس في «المعلقات» ما ليس منها، إذ أن وجود مكتبة المناذرة بما كان فيها من الأصول، وكانت متاحة لمن أراد أن يتحقق، كان عاملا من عوامل الرقابة، القاطعة على التزييف الطريق، لو أن حمادا أو غير حماد أراده.

وعمل حماد أمينا للدولة على تلك المكتبة كان يعصمه من زلة كهذه لو حدثت

لأودت به . فلا هذا ، ولا هذا ولا ذاك كان يمكن أن يساعد حمادا على أن يقدم على مثل هذا العمل .

ومن حسن الحظ اني لا أقول هذا عن بروكلمان وحدي وانما قال به من قبلي عنه مستشرق مثله هو هيوارت في مقدمة كتابه «تاريخ الأدب العربي» نقلا عن رفاقه في الاستشراق .

هذا النص في تاريخ «معلقة» الحارث يفيد إذن من ناحيتين :

1 — في إثبات قدسية الشعر عند الجاهليين

2 — في بيان وجه من وجوه تزكية بعض الشعر الجاهلي «**للتعليق**». وأظن أن هذا هو الخبر الذي أوحَى من بعيد إلى ٱبن خلدون القول بأن الشاعر كان قادرا على أن يفرض شعره على «التعليق» إن كان صاحب عصبية في مضر ، ناسيا أن أهم ما علِّق من هذا الشعر على الكعبة كان معلقة ٱمرئ القيس ، وهو أمير من أمراء كندة اليمانية . فلعله في انشغاله البالغ بنظريته في «العصبية» قد أُنْسِي أن ملوك المناذرة من أصل يمني ، وإن طال مقامهم في الشمال حتَّى صارت لغتهم شمالية .

ولعل الحكم عنده فيهم ، إن كان قد جرَى على هذا الأساس ، مثله مثل حكمه على ٱمرئ القيس إن كان قد صار عنده شماليا .

ولكن هل كان على كل قصيدة كبيرة أن تنتظر حتَّى يحكم لها ملك كعمرو بن هند فيزكيها حكمه للتعليق ، ويضعها لدَى المحكَّمين فيه موضع النظر والتقويم فإن تحققت لها شروط «التعليق» حَمَوْهَا ؟

لا أعتقد ذلك فلقد كانت هناك وجوه أخرى . ومن بين هذه الوجوه الشهرة المبرزة التي توفرها المناسبة للقصيدة حتَّى تمضي في الآفاق ، ويتراواها الناس ، وتتصل بهيئات الحكم فيضعها هذا موضع الاعتبار ، ويفرض هذا على هيئات التحكيم تقويم القصيدة . وأظن أيضا أن هذه هي المناسبة التي تتيح «**للعصبية**» أن تتدخل ، وتجعل تدخلها عملا مساغا ومقبولا .

فلجماعة الشاعر في هذه الحالة فخر التقدم إلى «**هيئات التحكيم**» بالقصيدة التي

برزت هذا البروز للنظر في إمكان استحقاقها «التعليق» على الكعبة . وهو سبب ثان يفسر قول ابن خلدون عن العصبية التي كانت تدفع بشعر الشاعر إلى «التعليق» على الكعبة ، غير أن هذا التدخل القبلي لا يتجاوز عندي أن يكون كذلك عملية تزكية حتّى تنظر الهيئات المختصة بالحكم في أهلية القصيدة «للتعليق» .



البــاب السابع

كيف كانوا يبلغون بالشعر مرحلة الشهرة

الفصـل الأول

كيف كانوا يبلغون بالشعر مرتبة الشهرة المهيئة للنظر في امكان التعليق ؟

يحدثوننا عن الأسواق التي كان الشعراء ينشدون فيها أشعارهم على ملأ من الناس ، ينشد الشاعر شعره قائما فوق ناقته ، آخذا بعصاه ، أو بقوسه ، متكئا عليه أو مشيرا به ، متفاعلا مع شعره ومع سامعيه ، راسما في الإلقاء معانيه ، مُحَسِّنا لذلك ما وسعه الإحسان ، فانيا فيه الفناء الذي يصوره لنا ما وقع للحارث بن حلزة اليشكري ، وهو يلقي بقصيدته بين يدي الملك عمرو بن هند ، ينسيه ما أذابه من الانفعال أنه قد انتظم كفَّه بقوسه هذا وهو الشيخ الذي تجاوز المائة عام .

وهم حراص لشد الحرص على أن يتهيأ للشعر من حسن الالقاء ، ومن حلاوة النشيد ، أو قساوته ما يعطي الشعر حقه ، ويضعه في منزلته الحقيقية ، فلا يقصر عنها . فيقولون كما مرَّ بنا إن الحارث هذا نفسه لما كتب قصيدته جاء إلى قومه فقال لهم : «إني قد قلت خطبة فمن قام بها ظفر بحجته وفلج على خصمه ، فرواها ناسا منهم فلما قاموا بين يديه لم يرضهم .

فحين علم أنه لا يقوم بها أحد مقامه قال لهم : والله إني لأكره أن آتي الملك فيكلمني من وراء سبعة ستور ، وينضح أثري بالماء إذا انصرفت عنه — وذلك لبرص كان به — غير أني لا أرَى أحدا يقوم بها مقامي ، وأنا محتمل ذلك لكم ، فانطلق بها حتَّى أتَى الملك ..»

ذلك كان مقامُ حسن الإنشاد عندهم وخطرُه ، في موقف بت فيه بمصير سبعين فتَى من قومه كانوا قد تركوا كفالاتٍ عند الملك تأكيدا للبرِّ بصلح توسّط في

عقده فيما بينهم وبين تغلب بعد حرب البسوس التي اتصلت أربعين عاما . وذلك كان مقام حسن الأداء عندهم في حكومة تنتهي بتبرئتهم من تهمة النكث بالعهد بعد أن أعطوا عليه اليمين أو إدانتهم بالغدر فيه .

وما من شك في أن الشاعر كان يقوم مقامه هذا والناس يسمعون . وإنا لنتساءل حينما نستحضر هذه الصورة بالخيال يعكسه الحاضرُ المعاش الذي نشهده في أسواقنا هذه الأيام : هل كان هؤلاء الرجال من كبار المجتمع العربي يقومون في زحمة الأسواق مقام هؤلاء القُصَّاصِ الذي نشاهدهم اليوم ، يتحلق حولهم الجمع يسمعون في شغف ما يقصه القاص عليهم ، وقد اختلط الحابل بالنابل ، وأخذت الصورة مظهرا لا يحمل على الرضا لأنه يجمع إلى الاختلاط والتنوع حالة من تشتت الأزياء والمستويات يلقي بها على الصعيد الواحد المصالح المتفاوتة التي تجمع الناس في سوق عامة ابتداء من الأمير حتَّى السائل ؟ .

ولكننا إذا جئنا إلى النصوص الباقية وجدنا ما يؤمن معه القول بأن الأمور لم تكن تجري هذا المجرَى . ومن سوء الحظ ، وللنقص الفادح الذي نعالج منه ما نعالج فيما اتصل بالجاهليات ، لا نجد أنفسنا بإزاء النص المباشر الذي ينصَبٌّ على الموضوع انصبابا تفصيليا ، ولذلك فاننا مضطرون إلى القناعة بالموجود الدال بالبعض على الكل .

فلقد جاء عندهم في الحديث على حادث واحد من حوادث التحكيم في الشعر :

«وكان النابغة تضرب له قبة حمراء من أدم بسوق عكاظ ويأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها فأنشده الأعشَى أبو بصير ، ثم أنشده حسان بن ثابت ثم الشعراء ....» **(الشعر والشعراء : 1 - 261)**

وإذا قيل «قبة من أدم» ، فالقبة في مثل هذه الحالة لا تكون خيمة صغيرة لأن استقبال الشعراء على مشهد من الناس لا يكون إلا في مضرب يتسع ويمتد حتَّى يستقبل من عساهم يخِفُّون من كبار القوم ليحضروا التحكيم ، وليشهدوا على ما وقع فيه ، وليطمئنوا إلى عدالة الحكم وصوابه ، وحتَّى يتسع لأولئك وهؤلاء ولقوم الشاعر نفسه ، وفي نص ابن خلدون ما يُري قدر اهتمامهم بفوز شاعرهم اهتماما يبلغ حد «**العصبية**» للشعر وللشاعر .

وإذن فلقد كانت تضرب القِبابُ الضخمة لتتسع لهذه الجموع الحاشدة لشهود موسم من مواسم الشعر العربي الذي يقولون عنه ويكررون القول بأنه كان «**ديوانا للعرب**».

ولعل ما كان يضرب فيما بعد هذا الزمان من قباب لخلفاء جاءنا وصفها مثل هشام بن عبد الملك وللرشيد ما يعطي فكرة عن مثل هذه القباب (نص صاحب الفرج بعد الشدة : ص 257) : «ثم جلس الرشيد مجلسا عاما في مضرب خز أسود استدارته اربعمائة ذراع ... الخ». فلم يكن ما جاء من امثالها بعد العصر الجاهلي الا نماذج منها في الاتساع ، ولا أقول الفخامة والترف فقد تكون الفخامة عرضا من أعراض الغنَى الحكومي الذي تغالَى بأثر من ارتكاز الحكم الاسلامي على موارد لم تكن تتوفر للحكام الذين كانوا يسهرون على العناية بمثل هذه المواسم الدينية في هذا العهد الأخير من عهود التاريخ الجاهلي ، وهم من هوازن.

وهم حراص على أن يذكروا في هذا الخبر أن قُبَّة الحَكَم ، وهو في هذه المرة «**النابغة الذبياني**» كانت «حمراء من أدم». ولو أن الخيام كلها في السوق كانت بهذا اللون ما اختصوها به ، ولو أن العادة جرت على أن ينصب لغير التحكيم ولما يشبهه من المناسبات الدينية مثل هذه القبة فلعلهم كانوا لا ينبهون على لونها هذا التنبيه الذي اُختير في هذه المناسبة وما يناظرها.

الفصل الثاني [1]

المسرح

قالوا لنا : إن الشعراء كانوا ينشدون أشعارهم في الأسواق عامة ، ولكنهم حين جاءوا إلى التفصيل وقفوا عند «**سوق عكاظ**».

وذكروا المحكَّمين في هذه السوق ، ولكنهم حين جاءوا إلى التفصيل وقفوا عند مثل واحد وهو «**النابغة الذبياني**». ولعلهم ما كانوا ذاكريه لولا ما دعاهم إلى ذكره من حديثهم عن المشادة التي نشبت بين يديه بين الخنساء وحسان بن ثابت.

(1) هذا الفصل معاد هنا بصورته التي نشر عليها في كتابي «المعلقة الأولى» لضرورته في تتميم هذا البحث.

واهمال التاريخ الجاهلي ، بل محاولة التعفية عليه ظاهرة ثابتة امتدت إلى هذا الموضوع وإلى غيره . ثم إن هذه الطقوس – وسنرَى أنها كانت تتصل بالعقائد الجاهلية – قد أميت ذكرها في الإسلام .

ففيما ذكروه عن «**عكاظ**» قولهم : «صحراء مستوية لا علم فيها ولا جبل إلا ما كان من الأنصاب التي كانت بها في الجاهلية ، وبها دماء البُدْنِ كالأرحاء العظام» **(البكري معجم ما استعجم : عكاظ)**

فأما «الأنصاب» فهي المذابح التي كانوا يقدمون عليها القرابين إلى معبوداتهم . وقد رأينا في وصف البكري لبقاياها ما يكشف عن خطر الشعيرة التي كانوا يؤدونها في هذه السوق يمثله ما تركت عليها دماء قرابينهم مما تكدس واجتمع بعضه إلى بعض ، تجف الطبقة منه فوق الطبقة حتَّى تنتهي في تراكمها إلى ما يشبه «الأرحاء العظام» ، وهذا هو ما ظل يرَى منها في قرن متأخر بالقياس إلى الزمان الذي كانت تؤدى فيه هذه الشعيرة .

وتلك النُّصُب تتعالى وتشمخ حتَّى إنها لتقع في مرأًى العين ، في ذلك البسيط الممدود المتسع بحيث تنوب عن الجبال عند افتقاد الناظر الجبل . وهي بلا ريب ضخام بدليل أنها تتسع من دماء البدن لما تبلغ بقاياه ، بعد مرور القرون مبلغ الأرحاء العظام .

ومن هذا يتبين أن «**سوق عكاظ**» لم تكن مجرد سوق تجارية ، بل إنه ليبدو أكثر من ذلك أن السوق هناك إنما نشأت حول هذا المَنْسَك الديني ، وأنها مقر فريضة دينية جاهلية .

وقد بقي لنا الدليل النصي على هذا في قول ٱبن حبيب : «وكان «**جِهَار**» لهوازن بعكاظ . وكان سدنتها «**آل عوف النصريين**» ، وكانت «**محارب**» معهم فيه ، وكان في سفح جبل «**أطحل**». (المحبر ص 315) و«محارب» بدورها من «سليم» القيس عيلانيه ، مثل «هوازن». فالزعامة الدينية هنا لهوازن ، وليست لقريش ، وان كان لقريش مكان محدد في هذه السوق تفتي فيها لمن قصدها فتواها .

كان المعبد – **معبد جهار** – في طرف البسيط الذي تقع عليه السوق ، مبنيا في سفح جبل «أطحل» المشرف على السهل ، وكانت نُصُبُه التي تقرب عليها قرابينه من

الإبل العظام : (البُدْنِ)، تشمخ في قلبه ، تحبس عين الرائي بضخامتها عن التنبه إلى ما يحيط بالسهل من جبال تشرف عليه ، حتَّى جبل «**أطحل**» الذي ينهض بسفحه معبد «**جهار**» نفسه .

كانت هذه هي سوق «عكاظ» ، وكانت هذه هي وظيفتها الدينية ، وكانت «عكاظ» كذلك سوق تناشد الأشعار الجاهلية ، في موسم قيامه ، وموطن «تحكيم المحكمين» في الموازنة بين هذه الأشعار ، وخروج الناس منها بتفضيل شعر شاعر على شعر آخر . وكان المجال فيها واسعا لاعتراض الشاعر على الحكم إذا هو لم يرضه ، ورد خصمه عليه حين يجد إلى الرد المقنع سبيلا ، كما تبدي هذا قصة الملاحاة التي نشبت بين يدي النابغة «**الحَكَم**» بين حسان بن ثابت والخنساء وهي مشهورة متداولة في كتب الأدب فلا داعي لتكريرها .

وأين كانت تقع هذه السوق الدينية بخطورتها هذه ؟

يقول الأصمعي : «عكاظ نخلٌ في واد بينه وبين مكة ثلاث ليال ، وبه كانت تقام سوق العرب بموضع يقال له «**الأَثَيْداء**»، وبه كانت **أيام الفِجَار** ، وكان هناك صخور يطوفون بها ويحجون اليها . (الاشارة هنا إلى الأصنام في معبد جهار).

ويقول الواقدي : عكاظ بين نخلة والطائف . وذو المجاز خلف عرفة ، ومجنة بِمرٍّ الظهران . وهذه أسواق قريش والعرب» .

قد يتلمس بعض من في قلبه مرض من عشاق اللهو بالتاريخ هذا التفاوت بين وصف البكري للسهل الذي كانت تقوم عليه «عكاظ» ، وبين «نخل في واد» التي وردت في قول الأصمعي عن عكاظ . وليس هذا بالتضاد الذي تسقط به القضية المناهضة لها ، ولكنه التتام في وصف المكان على تفاوت في الزاوية التي يرَى كل من واصفيه «عكاظ» منها ، فالسهل الممدود ينتصب فيه السوق وفي جانب منه تتشامخ المذابح الخاصة بأداء الشعيرة ، وعلى أطراف السهل ينهض جبل «**أطحل**» وعلى سفحه قد بني المعبد ، وعلى حافة السهل المديد يجري الوادي الذي تنتشر على أرضه النخل ويؤلف المصدر الدائم لحياة البطون القيسية التي كانت إليها سدانة المعبد ، والإشراف على تنظيم طقوسه . وقد كان لقريش نصيب في هذا الوادي ، وفي نخيله ــ كما سنشهد في نص يأتي ــ غير أنها لم تكن إليها سدانة هذا المعبد ، ولا

كانت الأرض كلُّها أرضَها ، إنما هو النصيب الذي يبيحه حسن الجوار لفريقين يتقاسمان الإشراف على شعيرة دينية كبيرة ، لكل منهما الهيمنة على الطقس الخاص به من طقوسها في أرضه الخاصة به.

وكان امتداد أمل قريش إلى جمع كل شعائر الحج الجاهلية تحت إشرافها هو الأصل في النزاع الذي تجسد في حرب «**الفجار**» بينها وبين هوازن مجتمعةً إلى ثقيف ، وكانت ثقيف تشرف على جانب آخر من طقوس العبادات الجاهلية ، وكأنما خشيت أن تمتد إليه بدوره آمال قريش فاختارت ردها ابتداء. يقول ابن حبيب : «وكان **اللات** بالطائف لثقيف على صخرة ، وكانوا يسترون ذلك البيت ويضاهون به الكعبة ، وكان له حَجَبَة وكُسوة ، وكانوا يُحَرِّمون واديه (ص 315)

«وعكاظ» بهذا الموقع تكون في الأرض الحرام التي لا يحل فيها لعربي القتال دينا.

وموسمها كذلك كان في الأشهر الحُرُم ، وكان فيه منسك من مناسك حجهم. يقول ابن حبيب بعد أن ذكر عددا من أصنامهم من بينها «جَهار» : «فهذه رؤوس طواغيتهم التي كانوا يصدرون إليها من حجهم ، لا يأتون بيوتهم حتَّى يمروا بها ، فيعظموها ، ويتقربوا إليها ، وينسكوا لها». (المحبر : ص 319) ، ومر بنا قول الاصمعي : «كانوا يطوفون بها ويحجون اليها».

ويفهم من كلام ابن حبيب أنهم كانوا ينسكون نسكهم بها بعد صدورهم من أداء شعيرة الحج الكبرَى بمكة ، وأنها كانت أساسية دينية ، فهم لا يأتون بيوتهم حتَّى يقوموا بنسكها.

لكننا إذا جئنا إلى موعد هذا النسك عند من حددوه لنا وجدناه يقع قبل موعد النسك الأكبر في مكة ، وهو بهذا يؤلف نسكا متقدما من مناسك الحج.

«قال أبو عبيدة : فكان سوق «عكاظ» يقوم صبح هلال ذي القعدة عشرين يوما ، وسوق «مجنة» يقوم عشرة أيام بعده ، وسوق «ذي المجاز» يقوم هلال ذي الحجة».

أما ياقوت فيروي عن الواقدي : «كانت العرب تقيم بسوق «عكاظ» شهر شوال ، ثم تنتقل إلى «مجنة» فيقيمون فيه عشرين يوما من ذي القعدة ، ثم تنتقل

إلى «ذي المجاز» فتقيم فيه إلى أيام الحج» .

فنجد عند الواقدي تقديما في موعد قيام هذه الأسواق لكنها لا تزال تقع في تدرج متناسق مع مراحل السير إلى مكة ، وعلى نفس الطريق اليها ، لأداء شعيرة الحج الرئيسية . وكلها خطوات تحملها صعدا إلى المرحلة الختامية للحج . وكلها مناسك دينية جاهلية نمت حولها الأسواق للتجارة .

ووقوعها هذا الموقع من الوثنية الجاهلية كَرَّهَهَا إلى المسلمين حتَّى أنكروا على أنفسهم أن يتَّجِروا بها بعد الاسلام : روَى البخاري عن ٱبن جريج وٱبن عتبة قالا :

«كانت هذه الأسواق متّجرا للناس في الجاهلية فلما جاء الاسلام كرهوها وتأثموها أن يتجروا في المواسم فنزلت : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُم فِي مَوَاسِمِ الحَجِّ وَرِضْوَانًا) هكذا قرأها ٱبن عباس» .

وظاهر من النص أن الناس قد تحرجوا بالاتجار في هذه الأسواق عامة ، بل من الاتجار بمواسم الحج جميعها حتَّى نزلت الآيةِ الكريمة فعادوا إلى الاتجار بها . وهو آكد لبيان أن هذه الأسواق كلها كان أصل الالتقاء فيها هو الدين الجاهلي ، وأنه كان مناسبته ، فانتهَى ما كان يقع فيها من تجارة وغيرها إلى أن ينفر منه المسلمون .

وقد بقي لنا نص خاص بسوق «عكاظ» ، فيقول البكري : «واتخذت «عكاظ» سوقا بعد الفيل بخمس عشرة سنة ، وتركت عام خرجت الحرورية بمكة مع المختار ابن عوف سنة تسع وعشرين ومائة ، إلى هلم جرا» (معجم ما استعجم) .

لم يشر البكري إلى فترة الحرج الديني الاسلامي بهذه الأسواق ، ولعله لم يوفق في تحديد الموعد الذي ظنه أول تاريخ لاستخدامها سوقا ، فمثل هذه الأسواق قديم قدم الشعيرة التي تناط بها . وما أظن شعيرة «**جِهار**» هذه كانت بالتي تنشأ حول «عام الفيل» .

ويفهم من نص البكري أن اللعنة الوثنية لزمتها حتَّى بعد نزول الآية القرآنية في إباحة الاتجار بها فما لبثت أن ماتت في أواخر الدولة الأموية .

كانت هذه السوق الدينية الجاهلية هي المكان الذي كان الشعراء يقدمون فيه

أشعارهم ، وفي مواسمها كان المحكمون المختارون لهذا العمل هم الذين يفاضلون بين الشعراء ، فيقدمون شاعرا على شاعر ، وشعرا على شعر ، ومن هنا كان يخرج الشعر «**المرشح للتعليق**»

وأقول «المختارين» لأنه ليس في إلف الناس ، ولا في عاداتهم أن يندب رجل نفسه للحكومة في أمر تتناطح فيه الرؤوس ، وتتصارع فيه العصبيات ، وتغلظ فيه الأعناق ، ليفرض حكمه على قوم لم يقدموه لذلك . إنما يتفق الناس دائما على اختيار الحكم حينما يأنسون فيه القدرة على الحكم ، والإصابة فيه والانصاف . فوجوده رهن بالتقاء الناس على الرضا عنه . وإذا كنت أرَى أن تفضيل الشعر في هذه المرحلة من مراحل الاختيار كان مهيئا لحمله إلى المرحلة المنتهية به إلى «**التعليق**» على الكعبة أي إلى تحقيق «**قدسيته**» فإن أمر الحكم فيه كان ذا خطر كبير عند أولئك الذين سيتقدمون إليه بأشعارهم .

أما أن يأتي النابغة لنفسه بقبة حمراء من أدم ، فيضربها في عرض السوق ثم يجلس هناك منتظرا من يأتيه من الشعراء على غير تهيؤ فتلك خطوة بعيدة الوقوع . وعبارتهم الواردة في هذا الصدد تدل على أنه كان يؤتي به مندوبا لهذا الحكم ، إذ أنهم يقولون عنه بالبناء لمجهول : «**وكانت تُنصب له قبة حمراء من أدم**» . أي أن المهيمنين على هذه العملية التي كانت تعتبر من صميم السلوك الديني هم الذين كانوا يقومون بإعداد «**قبة التحكيم الحمراء**» التي سيجلس فيها الحكم .

كان الشعر المرشح للتقديس يختار هنا ، أما في «ذي المجاز» فكانت تعقد الأحلاف ، ويقام ويشهر الصلح بشهادة عشرات الألوف الذين جاءوا لأداء الفريضة الكبرَى في الجاهلية . يقول الحارث بن حِلِّزة :

فاتركوا الطيخَ والتعدّي وإمَّا تتعاشوا ففي التعاشي الداء
واذكروا حلف ذي المجاز وما قدم فيه العهود والكفلاء
حذر الجور والتعدي ولا ينقض ما في المهارق الأهواء
واعلموا أننا وإياكم فيما اشترطنا يوم اختلفنا سواء

والمشهور الوارد في المراجع والمصادر الباقية أن هذا الحلف كان تسجيلا للصلح الذي عقده بين بكر قومِ الشاعر وبين تغلب قومِ خصمه ، ومنافحه ، عمرو بن كلثوم ، الملكُ الحيري عمرو بن هند . وعمرو كان يعيش في الحيرة . فالصلح في

خطواته الأولى تم بين الفريقين في الحيرة على يد الملك المنذري . ولم يقل لنا مؤرخ أو قاص أن عمرو بن هند قد انتقل إلى «ذي المجاز» ليعقد هذا الصلح ، ومع ذلك فقد نسب «الحلف» إلى «ذي المجاز» لأن إشهاره يجيء فيه .

ومع قيام هذه الحقيقة تاريخيا فإن الحارث هنا ، وهو يلقي خطبته هذه بين يدي الملك الذي توسط في عقد هذا الصلح ، وأخذ من الفريقين الرهائن ضمانا وكفالة لتأمين تنفيذه ، الحارث بن حلزة لا يتحدث هنا عن الملك الشاهد العاقد للصلح ، ولكنه يتحدث عن هذا الصلح نفسه باسم «حلف ذي المجاز» ، «وما قدم فيه العهود والكفلاء» . ودلالة هذا على الأهمية الدينية للمكان الذي عقد فيه الحلف ، أو بعبارة أدق ، دلالته على الأهمية الدينية للمكان الذي أبرم فيه هذا الصلح فغدا حلفا ، دلالةٌ واضحة .

ولو لم تكن علاقة الحلف بالمكان ، وهو «ذو المجاز» أخطر لديهم من علاقته بالملك وبعاصمته الحيرة ، لكان الأليق ذكر اسم الحلف مقرونا بآسم الملك وبعاصمته ، تأدبا مع الملك الذي نهض باقامته ، وهو الآن منتصب للحكم فيه . بل إن قبول الملك نفسه لإغفال الاشارة إلى هذا الحلف مقرونا باسمه ، على ما في الناس من حرص على تسجيل مآثرهم ، لمؤنس ، يرتفع إلى مرتبة الدليل على أن هذا التقديس للمكان كان قائما في نفس الملك كما كان قائما في نفوس المختصمين اليه .

والنتيجة المنطقية لهذا الخط التفكيري هي أن الصلح كيفما عقد ، وأينما عقد ، وأيّاً كان عاقده كان لابد أن يحمل بعد ذلك إلى «ذي المجاز» ليبرم هناك للمعنَى الديني الذي كان يربط هذا المكان بالأحلاف عند العرب في الجاهلية .

أما الإشهار للحلف وإعلانه بين العرب عامة بعد هذا الإبرام الديني له ، باعتباره طقسا حتميا ، فإنه كان يتم بتعليقه على الكعبة ، وهي غاية الغايات في تقديسهم ، وهي ملتقَى العرب في موسم حجهم العام ، وتعليق الحلف بها كان غاية الغايات في تأكيد هذا الحلف ، ووسيلة الاشهار التي ليس من ورائها وسيلة . وهنا كأنما وضع على الحلف خاتم قدسي يضرب الناكث باللعنة في نفوس العرب جميعا . وهم يقولون لنا : إنه كان إذا نكث معاهد بعهد كتبت صحيفة بنكثه وعلقت على الكعبة وقيل فيها : قد نكث فلان بعهده فالعنوه .

وتكون بذلك خطوات العهد ثلاثا :

1 — عقد الصلح أو العهد في مواطن المتعاقدين ، وبشهادة من رمت الأقدار والأحداث به إلى المشاركة في عقده . وفي هذا الموطن تقدم الكفالات والضمانات ، إذا كان موقع الصلح بحيث يجبُّ شرا مستطيرا ، وبلاء خطيرا كما كانت الحال في حرب البسوس التي اتصل أوارها اربعين سنة ، يقول مؤرخوها إنها لم تدع للمشتركين فيها من الخصوم فراغا يزرعون فيه عاما أرضهم ويجنون غلتها ، وكان الشاهد فيه عمرو بن هند .

2 — إبرام الحلف أو الصلح في «ذي المجاز» إبراما دينيا يؤكده ويقويه ، ويضعه موضع الرسوخ والثبات ويجعل لالتزام الوفاء به قيمة الفريضة الدينية .

3 — إشهار الحلف في مكة بتعليقة أمدا على الكعبة يكفي لأن تسير به الركبان إلى أقصَى أرجاء الأرض ، على لسان كل حاج ، وهم من كل حدب إلى مكة ينسلون . وعليها تعلق صحيفة الغادر ليلزمه عار الغدر ، ثم لتقع به عقوبة الله ولعنته .

والتلازم المشهور بين «عكاظ» و«ذي المجاز» ، لا يكاد أحدهما يذكر حتَّى يلحق به الآخر وما رأينا فيه من قيام المذابح الوثنية التي بقيت آثار الدماء عليها في الاسلام كأنها الأرحاء العظام ، ثم قيام موسم للتحكيم في الشعر هنا في هذه البيئة المقدسة ، ومع ما مر بنا من أسباب القول بأنهم كانوا يقدسون الشعر ، ويعتبرونه ، في أرفع مراتبه من وحي قوة غيبية ، وكل هذه ظاهرات تتآزر ، هذا التلازم بين إسمَى السوقين يجعل مكانة كل منهما تنضح على الثاني ، ويوحي بأن ما كان يقوم فيهما جميعا كان رسوما ، وطقوسا في عبادة واحدة .

ونحن نعرف ، مما انحدر الينا من الأخبار عن اختيار الشعر «المعلق» ، أن «اندية قريش» المنعقدة بمكة في مواسم الحج هي السلطة النهائية التي كان اليها اختيار هذا الشعر ، وأن قريشا كانت سلطة التنفيذ للتعليق . مر بنا هذا النص منقولا عن البغدادي في «الخزانة» ، في معالجة تفصيلية عند الحديث على المرحلة الختامية لجعل القصيدة المختارة «سمطا» يعلق في الكعبة أو عليها .

واكتفي هنا بالتنبيه إلى هذا التوازي التاريخي بين ما كان يقع «للحلف» يمر «بذي المجاز» قبل أن يبرم بمكة ، ويشهر ، ويكرَّس ، دينا ، وبين ما كان يقع للشعر ، يرشح في «عكاظ» ، ثم يبت في أمر «تعليقه» في «أندية قريش» ، ثم ينفذ «التعليق» فوق الكعبة في مكة . فهما خطان إلى نهاية التقرير الديني «للعهد» ، و«للشعر» وكلاهما ظاهرتان مقدستان جميعا ، ولقد ظلا كذلك في الإسلام إلا بقدر ما وضع الاسلام من أيهما مما جاء متناقضا مع مَثَله ، أو مع نُظُمه ، أو مع أهدافه الانسانية التي تتعالى فوق الاعتبارات القومية فظل الشعر في أخطر صور رفته يتناشده العُبَّاد ، وكبار رجال الدين ، في أقدس أماكن العبادة (انظر كتاب تاريخ الشعر) .

وسنأتي عند الحديث في باب الغزل على ما عساه أن يكون نقطه الانطلاق الدافعة إلى تقديس الشعر ابتداء بين جميع شعوب العالم القديم ذات الأصل العربي العريق .

كانت عين قريش هي الرقيب في الأسواق الدينية على الشعر ، وغيره مما يدخل في عداد الطقوس الدينية ، وأقول الرقيب ، لأنها كانت تقوم من وراء التنظيم ، ولا تقوم بالاختيار ، إنما يقوم به المهيأون له ، القادرون عليه بنحو من التخصص ، وعن طريق ندبهم للعمل في بابه ، في «عكاظ» أولا ، ثم في مكة أخيرا تحت إشراف «الأندية» التي تنتظم بها والتي دعيت «بأندية قريش» .

الفصـل الثالث

صراع ديني عاصف حول عكاظ

بقيت لنا في كتب التاريخ والأدب أحاديث عن «حرب الفجار»، وأسبابها ، وعن أيامها الأربعة ، وأنها كانت بين قريش وكنانة من جانب ، وهوازن وثقيف من جانب آخر ، وأن النصر في أيامها الا الثالث كان لهوازن وأحلافها على قريش وكنانة .

ونحن إذا جئنا إلى ما ذكروه من أسبابها وجدناهم يردونها إلى أسباب فردية وهم يفصلون في ذكر هذه الأحداث بعض التفصيل ولكنهم لا يصلون بهذا إلى الإقناع .

(انظر ما قدموه من هذا في : العقد الفريد لابن عبد ربه «الفجار الآخر»، وانظر ما جاء من قبيله في الكامل لابن الأثير ومعجم ما استعجم للبكري).

وأخطر ما يهوّن من هذا الذي ذكروه «الشعر» الذي أدرجوه بين هذه الأخبار لبعض أبطالها الذين اشتركوا فيها، وأقوالهم من غير شك في هذا المضمار أدل على ما كابدوه هم ولم يضعه هؤلاء «الأخباريون» في مكان العناية به. ولعلي أظلم في هذا ابن عبد ربه وابن الأثير بالتبعية ــ إذ أنه لا يزيد على أن نقل عن الأصل الذي نهل منه ابن عبد ربه، إن لم يكن عن ابن عبد ربه نفسه ــ وإنما جاء بهذه الأشعار في ثنايا الحديث عن «الفِجار» البكري، وقد كان حصيفا، فأهمل الأسباب، ومضى إلى الحديث المباشر المفيد عن «الأيام»، ولعله أحس بوهاء العلاقة بين ما ذكره ابن عبد ربه، وبين ما كان بين يديه من أثر يكشف عن أسباب أخطر من تلك الأسباب.

وأنا أقدم لك الشافي من هذا.

جاء في العقد الفريد: «قال أبو عبيدة: فهذه الأيام تسمَّى «فجارا» لأنها كانت في الأشهر الحرم، وهي الشهور التي يحرمونها، ففجروا فيها فلذلك سميت فِجارا».

فقد أخذت الكلمة إذن من «الفجور»، وتكون الفِجار بهذا أولى بأن تكون المصدر من «فاجَرَ يُفاجِر» الدال على الشركة في الفُجْر بين الفريقين المتقاتلين في الأشهر الحرم، ويكون قدر نصيب قريش منها قدر نصيب هوازن عند العرب الذين أطلقوا هذا الاسم على هذه الحرب.

«وكانت الأشهر الحرم أربعة: ذا القعدة، وذا الحجة، والمحرم، ورجب» «وعكاظ بين نخلة والطائف، وبينها وبين الطائف عشرة أميال» (العقد: الخامس ــ 253) وقد رأينا من قبل كيف أن «عكاظ» كانت موطن شعيرة وثنية تمثل خطوة إلى الحج الأكبر في مكة، وكان الوثن المقدس عندهم بها هو «جهار»، فكانت بذلك أرضا حراما، وينص ابن عبد ربه على هذه الحرمة التي أسقطها الإسلام بعد ذلك، فيقول بعد التحديد الماضي: «وكانت العرب تجتمع فيها للتجارة والتهيؤ للحج، ويأمن بعضها بعضا».

فقد وقعت الحرب إذن في الأشهر الحرم ، وفي منطقة حرام ، وكانت ساحتها خارج مكة ، وليس «عكاظ» .

ويقدم لنا ٱبن عبد ربه اليوم الأول من هذه الحرب ، وقريش تتراجع أمام حشود هوازن لتعتصم بالحرم المكي طلبا للسلامة ، ولا يشير إلى حرب بينها وبين هوازن وقعت فيه . واليوم يدعى «يوم نخلة» .

لكنا إذا جئنا إلى شعر تحدَّر الينا عن أحد أبطال هذه الواقعة وجدناه دالا على حرب دامية وقعت في ذلك اليوم ـ وصاحب الواقعة أعرفُ بما كان فيها من الأخباريين ـ فيقول خداش بن زهير في هذا اليوم ، وهو يوم نخلة :

يا شَدَّةً ما شددنا غير كاذبة على سَخِينَةَ لولا البيتُ والحرمُ
لَـمَّا رأوا خَيْلَنا تُزجِي أوائلَها آسادُ غيل حَمَى أشبالَها الأَجمُ
واستُقْبِلُوا بضِرابٍ لا كِفاءَ له يُبدي من العُزَّل الأكفال ما كتموا
وَلَّوْا شِلالا وعُظْم الخيل لاحقةٌ كما تَـخبُّ إلى أوطانها النَّعَمُ
ولَّتْ بهم كلُّ مِحْضارٍ مُلَمْلَمة كـأنها لِـقْوةٌ يحتثُّـهـا ضَـرَمُ

وكانت العرب تسمِّي قريشا «سخِينة» لأكلها السُّخْن (العقد : 5 ـ 255 ـ 256) .

فهم قد التقوا في حرب ، واستقبلت هوازن قريشا «بضرب لا كِفاء له» ، فولَّت قريش مُطارَدَة سِراعا إلى أرضها الحرام تُلاحقها خيلُ هوازن لا تَكفُّ عنها حتَّى دخلت من أوطانها فيما يحرِّم العربُ على أنفسهم أشد التحريم القتال فيه ، فاعتصمت به ، وكَفَّت عنها هوازن حربها احتراما لدينها . بل إنا لنسمع في هذا الموطن من مواطن الشدة هُتافَ الهزيمة الذي ٱرتفع في مواجهة المسلمين من جانب قريش بعد هزيمتهم في بدر أمام جند المسلمين ، يرفعه الرجل الذي ٱرتفع به صوته بعد ، وهو سفيان بن حرب ، يقول : صدورا عن أمر أبيه : «إن موعدكم قابل ، في هذا اليوم» (المكان نفسه من المرجع السابق) .

ولست أظن أن هذه المعاني كلها قد غابت عن الذين كتبوا عن «أيام الفجار» لكنه التعاطف الديني الإسلامي مع قريش جر أذياله على الأحداث الجاهلية فكاد يعفِّيها ، لولا البصيص الخافت يضطرب من خلل الرماد . هذا وقريش هي التي

حاربت الله ورسوله ، وظنت أنها قد خنقت الاسلام في مهده يوما ، لكنها النبوة أولا ثم الخلافة ثانيا ، وموقع القمتين من نفوس المسلمين.

ولم تنصف قريش نفسها حين اختارت للقاء مع هوازن نفس اليوم من العام «القابل» فأكدت بذلك جرأتها على القتال في «الشهر الحرام» واصرارها عليه ، وقد كانت لها مندوحة لمعاودة القتال في غيره لو شاءته ، وفي غير الأرض الحرام فاختارت له الأرض الحرام في «شمظة من عكاظ» ، وهوازن لم تقدم على القتال الذي كاد يحملها إلى النصر في اليوم الأول من هذه الحرب -كما رأينا- فعادت من حيث أتت لما وجدت قريشا تطأ مواطنها المحرمة ، تخب إليها نجاة بنفسها «كما تخب إلى أوطانها النَّعَمُ»

فإذا كان «الجاهليون»، وهم هم ، الذين دعوا هذه الأيام بأيام «الفِجار» (من الفجور)، قد حمَّلوا الفريقين إثم هذه الحرب إنكارا لما شهدوا ، فإنهم لم يبعدوا.

ولا شك في أن الفريقين يحملان وزرها ، ولكنهما لا يقعان منه بالتساوي فقريش أوغل فيه. خاصة إذا عرفنا أن السبب المباشر في اندلاع هذه الحرب هو قتل البراض بين قيس الكناني - وهو خليعُ قومه - غدرا الرحّال بن عتبة بن جعفر بن كلاب سيد هوازن. وقد أبت هوازن أن تأخذ به البرَّاض قاتلَه لانعدام «التكافؤ» بين القاتل والقتيل ، ولكثير من الشبهة الملبسة لأسباب الجريمة ، فلقد وقعت في الأشهر الحرم ، وقد نزل القتل بسيد هوازن لأنه ضمن عِيراً للنعمان ملك الحيرة تحمل تجارته إلى «عكاظ» التي كانت هوازن تهيمن عليها ، وكانت إليها سدانة صنمها ، فقتله البراض بغيا وغدرا في موسم الحج. وإن في المنافسة الغريبة التي وقعت بين البرَّاض وبين عروة الرحال في مجلس النعمان حول ضمان هذه القافلة التجارية ما يوحي بكامن في النفوس يقبع وراء هذه المنافسة ، ويكاد ينطق ويفصح عن منافسة أكبر بين قريش وهوازن على الرياسات الدينية في تلك المواسم التي كان كل من هذين الفريقين يراها حقه. وكأن هوازن كانت تَرى أنها ذات حق في تأمين التجارة الذاهبة إلى عكاظ وليس لقريش أو سواها أن تمد يدها إلى واجب ديني عليها هي النهوض بتحقيقه. فلما قَتَل البراضُ الكنانيُّ بالغدر رئيسَها كان الجُرم عندها في موطن الشبهات هذه ينصرف إلى قومه ، وكان خَلْعُ كنانةَ له تداريا عند هوازن من جماعته وراء رجل مضيّع مخلوع. فالجريمة عند هوازن كان

المسئول عنها قريشا ، وليس البراض لأن قريشا في اعتبار تجربتها ، هي المتآمرة ، ولذا فإنهم أبوا برئيسهم إلاّ سيدا من قريش . (العقد : 5 — 253)

وهذا هو التفسير التاريخي للظاهرة التي تبدو استثنائية عند النظر في معايير المسئولية عن القتل المباشر ، حين نرَى هوازن ترفض رأس البراض القاتل الفعلي ، وتأبَى بقتيلها إلا رئيسا من سادة قريش . وإنهم لينادون قريشا ، وقد أوت إلى الأرض الحرام ، «يا معشر قريش ، إنا نعاهد الله أن لا نبطل دم عروة الرحال أبدا ، أو نقتل به عظيما منكم» .

والذين كَفُّوا أنفسهم عن القتال في الأرض الحرام في يوم «نخلة» ، وهم قادرون على أن يحققوا بتجاوز هذا الحرج ، لو أرادوا ، النصرَ على خصومهم لَقَوْمٌ لا يزالون على بقية من الايمان بدينهم الذي التقوا عليه . والذين يحملون أنفسهم في عام يلي عام «نخلة» إلى أرض أخرى يَحْرُمُ فيها القتال ، ويضربون له موعدا في الشهور الحرم — ومنهم العادِي الغادر — لأبعد من أولئك عن التحرج الديني بتجاوز حدود الدين .

وموقف كلٍّ من الفريقين في هذا «الفجور» الذي يركبانه بالقتال الحرام في الأرض الحرام لا يتضح إلا أن يكون وراء عمل كل فريق منهم من الاعتقاد بحقه فيه مبررٌ يستخلصه مِنْ الدين ، يعتذر به أمام نفسه وأمام الناس عن هذا التجاوز ، حتَّى ولو لم يقبله الناس ، كما حدث في هذه الحرب فدعيت بحرب «الفجار» .

وقد صرح شاعر من شعراء هوازن ممن اشتركوا في القتال بما يفيد هذا المعنَى . فقد التقت جموعهم في العام القابل —كما اتّعدوا— ولكن في «شَمَظة» وهي من رسوم «عكاظ» أي أنها في أرض هوازنية ، ومع قريش كنانة ، وإلى جانب هوازن «ثقيف» . وفي هذه الواقعة كان النصر لهوازن ، وفي هذا النصر يقول خُداش بن زهير ، ويبدو أنه كان شاعر هوازن في هذه الحرب ، فقال في هذا اليوم — كما قال في سابقه — يقول خداش :

فابلغْ إنْ مررتَ به هشاما وعبدَ الله أَبْلِغْ والوليدا
بأنا يوم شَمْظَة قد أقمنا عَمُودَ الدين، إن له عمودا

(البكري : معجم ما استعجم عكاظ)

فهذا رجل من هوازن المنتصرة في هذه الحرب الحرام ، في الأرض الحرام ، في الأشهر الحرم يرَى أن قومه قد أقاموا «عمود الدين» بتحصيلهم النصر فيها .

وإذن فقد كان لهوازن ما يبرر هذه الحرب التي تعتبر خروجا على الدين ، وهي مبررات دينية تتجاوز – فيما يَراه القائمون بها – حدود الحرام والحلال في الأحوال العادية .

ومثل هذا قد وقع في الاسلام ، ونزلت فيه الآية الكريمة : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبيلِ اللَّهِ وكُفْرٌ بِهِ وَالمَسْجِدِ الحرام وإخْراجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ ٱللَّهِ وَالفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُم حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) .

فالآية الكريمة تشرح الظروف التي أبيح فيها للمسلمين تجاوز/ حدود الحرام بالحرب في الشهر الحرام ، ذلك أن صلب العقيدة وحقيقتها أصبحا مهددين ، والحج والأرض الحرام فرعان من فروع الدين ، والتفريط في الفرع أهون من التفريط في الأصل ، وهو بعد تفريط مرهون بأجل ، ومن هنا أبيح القتال في الشهر الحرام .

ولو أن قائما قام في الاسلام بعد حرب بينه وبين الشرك الضاري انتصر فيها المسلمون ، فقال : إننا بالنصر قد أقمنا «عمود الدين» لصدقّته الآية .

وهذا هو الذي أجده في موقف هوازن من هذه الحرب . لقد كانوا يدافعون عن مَشْعَر من مشاعر الدين الجاهلي قريشا التي كانت تسعَى إلى تحطيمه أو إبطاله ، أو تبديله ، أو الاستيلاء عليه ، لتجتمع لها بذلك كل نواحي الهيمنة على الشعائر الدينية الجاهلية .

لست أشك في أن العرب جميعا في الجاهلية كانوا يقدسون هذه الأرض ، ويحرّمون على أنفسهم الحرب فيها ، وخاصة في الأشهر الحرم ، فلم يَدْعُ هوازن إلى الخروج على هذا الأصل الأصيل من دينهم إلا أن يجدوا شيئا أخطر منه من عقيدتهم مهدَّدا تهديداً تتقلب معه القيم ، ويتنازل فيه عن بعض ما يتمسك به ،

ويرتد معه هذا التجاوز إلى أن يصبح فرضا مقدسا هذا وهو المخالفة الدينية في غير هذه الحالة.

يقابل هذا في موقف قريش من هذه الحرب أنها طلبت السلامة بالالتجاء إلى أرضها الحرام يوم غُلِبت، وسعت إلى الحرب في أرض غيرها الحرام يوم لاح لها الأمل في النصر، فغُلِبت في عام حربها الثاني، فلما انتصرت في العام الثالث، وهي لم تنتصر إلا فيه، فقال شاعرها مسجلا ذكرَى هذا النصر، قال:

إنَّ عُكَاظاً مَاؤُنَا فَخَلُّوهُ وذَا المَجازِ بَعْدُ لَنْ تَحلُّوه

فذَكَر ماءً، وحَرَّم على خصمه الحلول بسوق عام كانت كل الأعراف العربية، والسوابق الدينية تبيحه لكل ساع إلى الحج ولو كان خصما، وعمل قريش الأساسي إنما كان تأمين الساعين إليه ولو كانوا عَدُوّاً.

ولا أريد أن أمضي في هذا القياس المنطقي إلى خاتمه دون أن أمهد لعذر قريش فيه مكانا مادام الاحتمال يبيحه، ويعين عليه. فإني خلال هذا المسار كله كان يلح على خاطري سؤال هو: هل كانت قريش في طريقها إلى إلغاء هذه الطقوس الوثنية التي تراكمت حول التوحيد الابراهيمي الذي كانت تمثله كعبة مكة؟

ولكن هذا الفرض يكف من غَرْبِه أن الأصنام ظلت معلقة فوق الكعبة، منتشرة بين جوانب الحرم، بعد هذا التاريخ، أكثر من ثلاثين عاما، ظلت حتَّى فتحت مكة على رسول الله ﷺ، وظلت تعارض النبي في الكف عن عبادتها إلى أن قهرت على تركها. لكن هذا أيضا يخفف منه عاملان:

الأول: أن قريشا لم تنتصر في هذه الحرب النصر الممكن لها من تحقيق ما كانت تسعَى إلى تحقيقه بها.

والثاني: أنهم كانوا لا يعتبرون هذه الأوثان إلا بمثابة وسائط بينهم وبين الله، ولم يكونوا يقربون لها القرابين فوق المذابح المنصوبة لأنا لا نعرف في مكة ذلك العهد ضحايا تقدم إلا لله ولم يذكر لنا التاريخ شيئا عن مذبح مقام في مكة يشبه على أي وجه تلك المذابح التي وصفوها لنا «**شامخة كالأعلام**» في ساحة عكاظ.

ولقد قامت ثقيف في هذه الحروب إلى جانب هوازن لأن ثقيفا بدورها كانت

تحمي عبادة «**اللات**» في أرضها ، وكأنها أرادت أن تتعجل العمل مع حليف قد رشحته لها الشركة في المصلحة بدلا من أن تتأخر عنه فتجد نفسها الغداة وحيدة في مواجهة قريش .

يقول ٱبن حبيب في (المحبر : 315) :

«وكان اللات بالطائف لثقيف على صخرة ، وكانوا يسترون ذلك البيت ويضاهون به الكعبة . وكان له حجبة وكسوة ، وكانوا يحرمون واديه» .

فاشتراك ثقيف في حروب الفِجار كان دفاعا عن نفسها ، وعن عقيدتها ، ولم يكن مجرد دفاع عن نخلها وأموالها كما يقول البكري في حديثه عن اليوم الثالث من أيام هذه الحرب ، ويدعَى يوم شرب ، وقد انتصرت فيه قريش : «وقيد أبو سفيان وحرب ٱبنا أمية ، وأبو سفيان ٱبن حرب أنفسهم وقالوا : لا يبرح منا رجل مكانه حتَّى يموت أو يظهر . فسمُّوا العنابسة . وانهزمت هوازن وقيس كلها إلا بني نصر فإنها صبرت مع ثقيف ، وذلك أن عكاظا كان لهم فيه نخل وأموال ، فلم يغنوا شيئا» .

وهو سبب تافه تهوِّن منه الصبغة الدينية الواضحة من جميع ما قدمت لتلك المواقع والوقائع ، وأن بني نصر هؤلاء كانوا سدنة «جهار» ، وأن ثقيفا كانت تدافع عن «اللات» صاحبها . فلبث السادنان يناضلان دفاعا مستقتلا عن شعيرتيهما حتَّى بعد أن أفردهما أحلافهم .

وأما عن موقف البراض فلعلَّه رجل تطوع بالشر اندفاعا مع الايمان بما يؤمن به قومه حتَّى وإنْ خلعه أهله ، فكان ظن هوازن فيه التآمر مع جماعته ٱنسياقا غير طوعي في تيار الخصومة المرغية ، وكان قيام قريش للحرب التي جرها عليهم البراض احتمالا للشر حماية للكرامة ، وأنفة من الاعتذار .

كل هذه احتمالات منطقية سائغة ترفع عن كاهل قريش الجاهلية ثقل تكاليف هذه الحروب التي أنكرها العرب على جناتها حين اقتتلوا في الأشهر الحرم ، ثم أصروا على أن يتابعوا القيام بها أربع سنوات متعاقبة في المواسم الحرام ، وكلاهما على رأس نِحْلة تؤلف شقا من هذا الدين الذي يحرم القتال في الأرض الحرام وفي الأشهر الحرم .

وكل هذا يؤكد الصفة الدينية «لعكاظ»، ويربط بين قدسية المكان وقدسية الشعر الذي كان يُلْقَى به إلى المحكَّمين فيه في تلك المواسم الدينية.

ومهما كان هدف قريش من هذه الحرب فإن النصر فيها كان كفيلا بأن يوفر لها الاشراف الجامع على ذلك الدين في مواطنه كلها حتَّى ما كانت تشرف عليه مجتمعات قوية مثل هوازن وثقيف، وكان كفيلا بأن يمد نفوذها إلى هذه المواقف الدينية التي كانت سدانة المعبودات فيها ترتد إلى هوازن في «عكاظ»، وإلى ثقيف في «الطائف».

لكنها لم تنتصر الا المرة قبل الأخيرة من هذه الحرب ثم عادت إلى الهزيمة في العام الرابع. ومعنَى هذا أن الأوضاع القديمة بقيت على حالها، فما كان إلى قريش سدانته ظل إليها، وما كان إلى هوازن وثقيف سدانته ظل إلى هوازن وثقيف، فاتصلت الأوضاع القديمة على ما كانت عليه، وبقيت الحكومة الأولى في الشعر المرشح للتعليق في «عكاظ» تحت إشراف هوازن. وهوازن قيسية، والنابغة الذبياني كان بدوره قيسيا.

ومن الأحداث ذات الأهمية التاريخية الكبرَى أن النبي ﷺ «مكث سبع سنين يتبع الحاج في منازلهم في المواسم بعكاظ ومجنة، يعرض عليهم الاسلام. وبعكاظ رأى رسول الله ﷺ قس بن ساعدة وحفظ كلامه». **(معجم ما استعجم - البكري : عكاظ)**.

والمراد «**بكلام قس**» في هذا الخبر خطبته المشهورة. «روَى ابن عباس قال: قدم وفد إياد على رسول الله ﷺ فقال: أيكم يعرف قس بن ساعدة الإيادي؟ قالوا كلنا يعرفه. قال: فما فعل؟ قالوا: هلك. قال: ما أنساه بسوق عكاظ في الشهر الحرام على جمل له أحمر، وهو يخطب الناس ويقول: «اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت، إن في السماء لخبرا، وإن في الأرض لعبرا، سحاب تمور، ونجوم تغور، في فلك يدور. ويقسم قس قسما: إن لله لَدِيناً هو أَرْضَى من دينكم هذا.

ثم قال: مالي أرَى الناس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا بالمقامة فأقاموا، أم تركوا فناموا؟» أيكم يروي من شعره؟ فأنشد بعضهم:

في الـذاهـبين الأولـيـ ـن من القرونِ لنا بصائر
لَـمَّـا رأيت مواردا لِلْموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوهـا يمضِي الأكـابر والأصاغر
لا يـرجـع الماضي ولا يبقَى من البـاقين غابر
أيـقـنت أني لا محا لة حيث صار القوم صائر»
(العقد الفريد : 4 — 128 لجنة التأليف)

خطبة تكشف عن تأمل منظم في مصير الإنسان في هذا الكون الغريب ، وحيرة قلقة تعيش في لج التطلعات إلى السر المغيّب الكامن وراء الوجود ، يكاد يظن الإنسان أنه بمطال يده فإذا هو مد عقله ليراه انطفأ نور العقل ، واّرتد صاحبه إلى حيرته الأبدية ، وإلى قلقه الهائم الذي لا يزول .

وهو في موطن هذه الشعيرة من الديانة الغالبة على الناس ، لا يرضاها . وانه ليصرح بهذا الإنكار في مجلس وعظه ، لا يكتمه أمام هؤلاء المؤمنين ، وهم في اّنتشاءة الإيمان العام بهذه النِّحْلة ، تحت تأثير روائح الدم المتصاعدة من حول القرابين المنتفضة فوق النصب القائمة ، وعطر البخور المتأرج من كبد المعبد يحتنضه غير بعيد سفح جبل «أطحل» .

ومن بين سامعيه رجل قد اختاره الله ليحمل إلى الناس ذلك الدين الذي يتنبأ الكاهن الكبير بأنه الدين الذي اختاره الله لعباده .

والنبي ﷺ في «عكاظ» لِيَدْعُوَ الناسَ إلى هذا الدين ، وإنه ليجد عند الكاهن الكبير ، القائم بالتبشير بدعوته ، منتصبا فوق الجمل الأحمر ، ما يؤيدها ، ويعين على نشرها ، والتأصيل لها ، وما كان أولَى به أن يقطع إليه حلقات الناس ليقول له : صدقت . وإني لرسول الله بما تتوقعه إلى الناس كلهم . فكن من المؤمنين بها . وليس يمكن أن يكون النبي ﷺ قد تأخر عن دعوته — وهو الذي ذهب إلى عكاظ لنشرها — هيبةً من الإقدام على دعوة الرجل الكبير ، فكم دعا النبي قبله من كبار ، وكم أوذِي فصبر على الأذَى راضيا في سبيل الله . ولو أنه دعاه فأنكره ، أو آمن ، لقال .

وإنما يفسر عدم بلوغ النبي الرجل لدعوته أن هؤلاء الكبار كان يحال بينهم وبين

الناس عندما يقومون مقامهم هذا ، تنظيما للعمل الديني في مواسم التزاحم العاصف المصطخب حال أداء الشعيرة . كان يحال بينهم وبين الناس على وجه ما ، لا نستطيع نحن الآن التنبؤ به . وإن العطف البين في كلام الرسول عنه مع قومه ليوحي بأن النبي لم يعرض عليه دعوته فرفضها .

ولعل النبي ﷺ حين رأى قس بن ساعدة كان ذلك قبل الرسالة ، فلم يكن مجال لدعوة قُس إلى الإسلام ؛ وإن كان الخبر الماضي يضع عام لقائه بالكاهن الكبير في أحد الأعوام السبعة التي كان النبي يختلف فيها إلى موسم «عكاظ» لدعوة العرب إلى الايمان برسالته .

على كل حال كان هؤلاء الكبار ، ومنهم النابغة الذبياني «الحَكَم» ، تنظم لهم مجالس العمل الديني في تلك السوق .

وقد رأينا في كل سطر مما مضَى من حديثهم عن هذه السوق ، ما يؤكد منزلتها الدينية الخطيرة في الحياة العربية الجاهلية : فهذه القرابين تقرب لآلهها فوق النصب المتشامخة ، وهذه المجالس الدينية تعقد في ثنايا الاحتفالات الجلبة بطقوس الشعيرة الوثنية ، — ومقام «الحَكَم» في الشعر من بينها — وشهدنا الصراع الباغي ينهض بين قريش وكنانة من جانب ، وهوازن وثقيف من جانب آخر للاستيلاء على موطن هذه الشعيرة ، لا يلْقِي أصحابه بالا إلى أنه يشتعل بالدم والنار والأحقاد في الأشهر الحرم والأرض الحرام ، وإنه ليتكرر بإصرار وعناد فيها باسم الدين ، وإن هذا المعنَى ليتضح ويقوَى على ضوء هذا الشعر الذي تركه خُداش بنُ زُهير فيقول فيه عن هوازن جماعته : إنها بالانتصار فيه قد «**أقمنا عمود الدين** ، إن له عموداً» .

ويضع خُداش الشاعر ، بهذا الشعر لأول وضع ، أصطلاحا عربيا يتركه إرثا للعربية من بعده ، يستنجد به الناس في الاسلام عند عروض المناسبة المشبهة لمناسبة قوله : وهو «**أقمنا عمود الدين**» فلم ينطق به عربي قبله ، بدليل مِنْ وضعه هذا التشبيه موضع التقرير والتأكيد الذي يجعل ردا على مَنْ عساه أن ينكره عليه ، فيلحق الاصطلاح الباقي بقوله : «**إنَّ له عمودا**» .

وإذا أراد النبي ﷺ البسط الواسع لدعوته مضَى بها إلى سوق «عكاظ» ، وإنه ليصنع هذا سبع سنوات من فترة الثلاثة عشر عاما التي قضاها في مكة بين قوم

قد تحجرت قلوبهم على الكفر فلجُّوا بالخصومة مع النبي لجاجا لعله أخرجهم إلى الافراط في الكفر عنتا . والذين حملوا إلينا تاريخ الدعوة الإسلامية لم يحدثونا عن بغي قوم على النبي في «عكاظ» يدخل في جنس هذا البغي الذي أصابه به أهله في مكة .

والصورة التي خرجت بها من هذا التفتيش عن «عكاظ» تنتهي إلى أنها كانت كرسي هذا الجانب الوثني من جانبي الدين الجاهلي .

أما الجانب الثاني فكان كرسيه «مكة» ، وهو يمثل البقية الباقية من «الوحدانية الابراهيمية» .

وكان اللقاء الودي بين هذين الشطرين فيه٪ لتجتمع بذلك كلمة العرب على قديمها الموروث عن جدها الأول ، وعلى جديدها الدخيل الذي حمله خلاط العرب بالشعوب المجاورة التي كانت لا تزال من الناحية الاعتقادية في مرحلة المَدّ الوثني .

وبذلك نجد الحج إلى «الكعبة» خاتمة هذه الشعائر وقمتها ، و«الكعبة» هي بيت الله الذي بناه إبراهيم ، ثم نجد الأصنام الممثلة للعقائد الدخيلة معلقة في حرم مكة ، ونجد ما هو أبعد في الدلالة على هذا الجمع العربي للنِّحلتين المتفارقتين بطبيعتها ، المتفاوتتين في مرتبتيهما على «السلم العقائدي» ، نجده ماثلا بقوة وصلابة وثبات في التلبيات التي كان العرب يجأرون بها في طوافهم حول الكعبة حاجّين . يقول ابن حبيب :

«وكانوا يلبون إلا أن بعضهم كان يشرك في تلبيته . فكانت قريش ؛ وكان نسكهم «لِأَساف» ، تقول : لَبَّيْك اللهمَّ لبيك ، لا شريك لك إلا شريكٌ هو لك ، تملكه وما ملك» .

وكان لكل قبيلة بعدُ تلبية

«فكانت تلبية من نَسَك «لِلعُزَّى» : لبيك اللهم لبيك وسعديك ما أحبَّنا إليك .

وكانت تلبية من نسك «لِلَّات» : لبيك اللهم لبيك كفَى بيتنا بَنيَّة ، ليس بمهجور ولا بَلِيَّة ، لكنه من تُربة زكية ، أربابُه من صالحي البرية . (وأصحابه كما مر بنا هم ثقيف) .

وكانت تلبية من نسك لجِهار (وهم هوازن) : لبيك اللهم لبيك ، لبيك ٱجعل ذنوبنا جُبار ، وٱهدِنا لأوضح المَنَار ، ومَتِّعْنا ومَلِّنا بجِهار» .

ويمضي ٱبن حبيب في ذكر تلبيات كل من التقت كلمتهم على وثن من الأوثان الجاهلية أو بالأحرَى على أشهرها ، كل تلبية يقدم فيها ٱسم الله ثم يأتي من بعده عبارة ٱختَصَّ بها أصحابها ، فيها شبهُ وَحْيٍ بالصنم الذي ينسكون له ، ولم يصرح بٱسم صنمه منهم إلا هوازن صاحبة «جهار» ، ومَنْ كان ينسك لسُواع ذكر ٱسمه في تلبيته كذلك ، فأما ثقيف فكنّت عن اللات ببيته ، وأثنت على عباده .

وهوازن أشدهم حرصا على معبودها ، يدعون الله أن يمتعهم ويُمَلِّيهم «بِجِهار» . على أنهم مع هذا يكلون أمر بقائه وزواله إلى الله ، فهو لا يتصرف بأمر نفسه فأمره أولا وآخرا موكول إلى الله ، إن شاء أبقاه عليهم فملاّهم به ، وإن شاء أذهبه عنهم ولم يمتعهم به .

وعبارة ٱبن حبيب التي ينقلها عن مراجعه في هذه الأوثان أن أصحابها «كانوا ينسكون لها» . وهو يكررها تكريرا يشير إلى مفهوم خاص «للنُّسْك» يفارق فيه «العبادة» بمعناها الديني التام ، ويدخل به تحت مدلول الآية الكريمة : (مَا نَعْبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إلى اللَّهِ زُلْفَى) .

لقد قلت من قبل إنه يقع في الاحتمال أن تكون قريش إنما حاربت «هوازن» حربها الدينية في «عكاظ» لتكفكف شيئا من حدة الاندفاعات الوثنية التي كانت تبرز بروزا خارقا في ذلك «النسك لجهار» ، ولكنها لَمَّا لم تنجح سلَّمت بالوضع القائم ، فمضت الأمور بعد «الفِجار» على ما مضت عليه من قبل : «وحدانية إبراهيمية» تلحق بها «وثنية معدّدة» يتشبت ببقاء كل صنمٍ منها أصحابُه ، ومنهم سدنته ، ومَنْ إليهم تنظيم مرافقه ، والإشراف على طقوسه .

وكان إلى قيس عيلان من بينها حقُّ الاختيار الأول للشعر المبرِّز ، الذي يرشحه للتعليق حتَّى تُبْرِمَ أمره «**أندية قريش**» .

ولقد ظلت هوازن تحكم «عكاظا» حتَّى زمن موغل في الاسلام ، وما من شك في أنها كانت تحكمها قبل ذلك ، فإذا كان التقليد في ٱختيار الشعر قديما ، وهو أوَلَى بأن يكونَ قديما لأن تقديس الشعر ظاهرة صحبت الإنسان منذ بدء نشاطه

الاعتقادي ، فقد امتد إشراف قيس عيلان على المرحلة الأولى من اختيار المعلقات من زمن بعيد .

ومن الموافقات التي لا أراها تخضع للصدفة أن نجدهم عند الحديث على تنقل الشعر في القبائل يجعلونه في هذه المرحلة في «**قيس**» التي منها النابغة ، وزهير وابنه كعب ، وخداش بن زهير الذي مرت بنا من شعره أبيات ، ومن **قيس** كذلك لبيد بن ربيعة ، ومنها الحطيئة ، والشماخ بن ضرار ، وغير هؤلاء من كبار الجاهليين ولاثنين من هؤلاء على الأقل «**معلقات**» .

لا أريد بهذا إلى القول : بأنّ تقدم هؤلاء الشعراء من قيس كان أثرا من آثار السيطرة التي كانت لهوازن القيسية على هذا الموسم الديني في «عكاظ» ، فهذا وهم – لو وجد – لبدده كون هذا الاختيار في «عكاظ» إنما كان يُبْرَم في مكة ، في «أندية قريش» ، لكن شيئا من الثقة يمكن أن يتخلق في النفوس مع الشعور التقيِّ بالارتباط بين قيس وبين هذا المعبود القائم على رأس موسم اختيار الشعر ، يسعده كثير من محاولة الارتفاع إلى مستوَى القدرة على الحكم مادام أمره قد صار إلى «قيس» بمقتضَى قيادتها الدينية في «عكاظ» وإلى هذين العاملَيْن كثير من المعاناة للشعر سماعا في سوقه ، وإقداما متصلا عليه ليتناسب مركز الشرف فيه مع مستوَى القدرة عليه ، كل هذه كانت عوامل تنهض وراء ازدهار الشعر في **قيس** ، في هذه المرحلة التاريخية التي يبدو فيها أن سلطان «هوازن القيسية» قد بلغ قمته حتَّى لقد وجدت قريش نفسها ، وهي صاحبة القيادة الدينية الكبرَى في الجزيرة ، في حاجة إلى حربها للتحطيم من طغيان سلطانها .

ومن الأخبار الصريحة الواضحة الدلالة على خطر مركز هوازن اللغوي خاصة – أن رسول الله ﷺ كان مسترضَعا منهم في بني بكر بن سعد ، من بطون هوازن . ويقول منوها بذلك : «أنا أفصح العرب ، بيد أني من قريش ، وأني نشأت في بني سعد بن بكر»

«وهم الذين قال فيهم أبو عمرو بن العلاء : **أفصح العرب عُلْيا هوازن وسُفْلَى** تميم» وفي رواية عن ابن عباس : «قال : نزل القرآن على سبعة أحرف ، أو قال : بسبع لغات ، منها خمس بلغة العَجُز من هوازن ، وهم الذين يقال لهم عُلْيا

هوازن . وهي خمس قبائل أو أربع ، منها سعد بن بكر ، وجشم بن بكر ، ونصر بن معاوية ، وثقيف» .

قال أبو عبيد : «وأحسب أفصح هؤلاء بني سعد بن بكر» (ابن فارس — الصاحبي — ص 28)

وهذه التقريرات كلها تثبت زيف السماعيات الشائعة من القول بسيادة «لهجة قريش» العرب قبل الاسلام أو بعده ، فهي أسطورة خلقتها عصبية بعض الفقهاء المتأخرين .

ودفاعا عن هذه المكانة الدينية حاربت هوازنُ قريشا في حرب الفجار، وعن هذه المكانة الدينية قاتلت هوازن النبي في حنين بعد أن خضعت للنبي قريشٌ بالفتح. ذلك أن الحرب بينها وبين قريش في «الفِجار» في الجاهلية لم تنته باحدَى الطائفتين إلى نصر يضع السلطان الديني الكامل في يدها ، فتبقَّى لكل منهما ما كان له قبل الحرب . ولما انتصر النبي ﷺ على قريش وأزال عبادة الأوثان شعرت هوازن أن دورها آت لا شك ، فنهضت لتلقَى عدوها في أرضه قبل أن يأخذها في أرضها .

ومن الدلائل ذات المغزَى البعيد في هذه الحرب أنها جرت تماما في نفس الطريق التي جرت فيها «**حرب الفجار**» . فقيادتها في «حُنَين» إلى نَصْريّ ممن اليهم سدانة «جهار» ، وأحلافها في حُنين هم أحلافها في الفِجار ، ففي ابن هشام : قال ابن اسحق : «ولما سمعت هوازن برسول الله وما فتح الله عليه من مكة جمعها مالك بن عوف النصري فاجتمع إليه مع هوازن ثقيف كلها ، واجتمعت نصر وجُشَم كلها ، وسعد بن بكر ، وناس من بني هلال ، وهم قليل ، ولم يشهدها من قيس عيلان الا هؤلاء ، ولم يشهدها منهم أحد له اسم (أي من مشاهيرهم) . وفي بني جُشَم دريد بن الصمة ، شيخ كبير ، ليس فيه شيء إلا التيمن برأيه ومعرفته بالحرب ، وكان شيخا مجربا . وفي ثقيف سيّدان لهم ، وفي الأحلاف قارب بن الأسود بن مسعود بن معتب ، وفي بني مالك ذو الخمار سبيع بن الحارث ابن مالك وأخوه أحمر بن الحارث ، وجماع أمر الناس إلى مالك بن عوف النصري» .

فلو أنا عدنا إلى ما ذكره البكري من قبل عن «حرب الفجار» (مادة عكاظ —

معجم ما استعجم) لرأينا أن موقعة حنين كانت تجددا لأيام الفجار في صورتها ، من ناحية هوازن ، وأحلافها من ثقيف التي كانت تدافع في هذه المرة كما دافعت في المرة الماضية عن مكانتها — وقد يرتد عدم وضوح هدفها إذ ذاك إلى تغميض المؤرخين عن عمد هذا الهدف ، أو إهمالهم التنبيه عليه ، أو جهلهم إياه — فإن الهدف الإسلامي كان واضحا ، وهو القضاء على كل ألوان الوثنية التي دبت إلى وحدانية إبراهيم . ومن هنا وجدت هوازن نفسها في حاجة إلى الهبوب إلى حرب وقائية قبل أن يدهمها الإسلام في ديارها ، وكلٌّ ذلك دفاعا عن نصيبها من الزعامة الدينية .

وحديث ابن اسحق عن هذه الحرب يسفر في وضوح عن أنها كانت ، في حقيقتها حرب قيس عيلان كلها ، — وإن لم تشترك فيها بعض بطونهم — فهو ينبه على عدم اشتراك من لم يشترك منهم فيها ، في شيء من عدم توقعه صدوره من منتسب إلى قيس عيلان . والفارق بين الموقعتين قائم في أن النبوة لم تكن صراعا على عَرَض دنيوي ، وكان لهذا يقوم إلى جانبها معني من التسامي يصغّر من أسباب الصراع في الجانب القائم في مواجهتها ، ومن هنا وجدت قيس عيلان ما ينهنهها عن الصراع في سبيل مثل ديني قديم لم يعد صالحا للمرحلة التاريخية التي كانت أمتهم تمر بها . وقد كان الشعور ، في هذه الفترة التاريخية ، أن جديدا في تاريخ التطور البشري قد بدأ ، وأنه بادئ بأمر لا مرد له ، وكان التوقع العام لرسالة تتنزل من السماء ، أمرا حقيقيا . وقد سبقته إرهاصات به ، ثم جاءت الرسالة وسط هذه التوقعات ، وبين محاولات فردية أنبنت على توهم كل من هؤلاء الذين تقدموا بمحاولاتهم أنهم هم المختارون لها ففشلوا ، ونجحت الرسالة المنزلة من السماء على الرغم مما نصب لتحطيمها من قوَى تفتت الصخور الصلاد ، انهارت القوَى الجبارة العنيدة وثبت أمر الله ، ولذا راحت مهابة الله تتخلل النفوس وتتصاغر قوَى الانسان الفاني أمام قوة الله الباقي ، ومن هنا راحت تتحلل المقاومة القائمة على أساس من الانعطاف الذاتي على المصالح الجزئية فلم يهب للمقاومة من قيس عيلان إلا هذه البطون التي ذكرها ابن اسحق يرأسهم كبير سدنة آلهتهم «جهار» .

ومن عجب أن ينتصر المسلمون في هذه الموقعة ، بعد أن بدأت عليهم بالهزيمة ، حتَّى ظن من في قلوبهم مرض ممن أسلم أو من كان قد خضع اضطرارا بعد الفتح ،

أنها نهاية الإسلام في مواجهة إله فرعي تلتئم حوله بطون من قيس عيلان ، فجاء النصر مؤيدا للايمان الواقع في نفوس المؤمنين : بأنه ليس من صنع البشر وإنما هو من صنع الله ، وكان من معجزات الاسلام .

ولذلك جاءت هذه القبائل ، التي تنافح في آخر موقعة عن ديانتها البالية ، بعزائم قد انعقدت على تحصيل النصر ، حتّى إنهم ليحملون معهم أثقالهم ، وأولادهم ، ونساءهم ، يغامرون بكل شيء من دنياهم في سبيل النصر ، ويخالفهم عليه كبيرهم «دريد بن الصمة» ، ولكنهم لا يلقون إليه بالا ، فالقلوب قد انطوت على معني من الاستيئاس هوَّن عليها الموت والحياة جميعا .

وجاء المسلمون في كثرة لم يمروا بها من قبل هذا اليوم في أخطر معاركهم مع خصومهم ، وهم واثقون من النصر ، فانتصرت العزيمة الحاسمة ، وانهزمت الكثرة الواثقة ، التي قد وكلت أمر نصرها إلى كثرتها فنسيت عزيمتها ، لولا أن جاء أمر الله فرد النصر إلى جنده ، وأفادهم بالارتداد الأول من الدروس ما لم تعلمهم كل التجارب التي مروا بها ، وعلموا أن أمر الله غالب وزادهم به إيمانا على إيمانهم .

وإن القرآن ليتنزل في هذه الموقعة بما مر على قلوب الناس فيقول سبحانه :

«لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُم شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُدْبِرِين ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى المُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الذينَ كَفَرُوا وَذَلِك جَزَاءُ الكَافِرِين) .

كانت موقعة «حنين» بين قوتين أولاهما الاسلام بكل ما له من عنفوان ، وبما يحمل من أكاليل النصر ، وثانيتهما تكون نواة الدين القديم ، تمثله هوازن وثقيف ومن التف بهم ، يقفون بمثابة آخر معقل يحتمي فيه عنف القديم بعد أن هزمت قريش في مكة ، أو بالأحرَى استسلمت . ذلك أنهم كانوا يؤلفون الدعامة الثانية من الوثنية المتهاوية ، وما من شك في أنهم أخذوا على قريش استسلامها ، وظنوا أنها تخاذلت عن القيام لما كان يجب عليها أن تنهض به ، وهم من أجل ذلك لا يريدون أن يقعوا فيما وقعت فيه فهم يخفون إلى المعركة ليلقوها هم بوصفهم القسيم الآخر في حمل العبء . بين هاتين القوتين اللتين كانتا تتقاسمان المسئولية الدينية في

الجاهلية ، لم تستطع إحداهما أن تستل من الأخرَى ما كانت الأخرى تعض عليه بالضرس والناب ، وقد رأينا الفريقين يصطرعان في حروب الفجار ، أربع سنوات متعاقبة في كل عام موقعة لم تنل النصر قريش في أيها إلا في العام الثالث ، ثم تمت عليها الغلبة في الرابع ، وثبت بذلك ما بيد هوازن بيد هوازن التي كانت تحارب في أرضها ، وبقي لقريش ما بيدها لا تجد مطمعا فيما وراءه ، ولعل الواقعة الأخيرة لو وقعت بمكة ، في أرض قريش وحِماها لتغير وجه التاريخ ، ولعل ما أقدمت عليه هوازن في حنين من مفارقة أرضها كان مرماه أن لا تصاب بالهزيمة في أرضها إن هي هزمت ، وأن تجهز على خصمها هذه المرة إن هي انتصرت ، آخذةً من وقائع «الفِجار» درسا أفادته بالتجربة .

هوازن هذه وقريش : الزعامتان الدينيتان في الجاهلية ، هما اللتان كانتا تقتسمان فيما بينهما في نطاق هذه القيادة الدينية مسئولية «اختيار المعلقات»، كرسم من رسوم الدين .

قد يبدو لنا الآن غريبا أن يقع مثل هذا الاختيار للشعر الجاهلي من الدين الجاهلي هذا الموقع . لكننا ونحن ننظر إلى الأمر هذه النظرة الأجنبية عن الإحساس الديني للأمم السابقة ، نختارها ونحن مسلمون ، أي ونحن في منزلة من منازل التطور الاعتقادي ترتقي أحقابا فوق العقيدة القديمة ، وأخذ الأمور بمقاييس تباين في كثيرٍ ، المقاييس الاعتقادية القديمة . وعلينا قبل أن نستسلم لهذا التصور الماضي على قياس الحاضر أن نرجع بعض الرجوع إلى حياة الأمم القديمة ، وإلى شيء من عقائدها لنجد أن هذا كان أمرا عاما مشتركا بين شعوب العالم القديم . فالشعر عندهم قد نشأ في رحاب الدين ، ومضَى يخدمه .

الفصــل الرابع

مــوازنــات

رأينا أن «جهارا» كان المعبود الفرعي ، الموكول أمر سدانته إلى بني نصر الهوازنية القيس عيلانية ، وأن حرمه كان في عكاظ ، وأن هوازن كانت تنافح عن زعامتها

الدينية هذه ، وتسيغ القتال في سبيلها حتَّى في الأرض الحرام وفي الأشهر الحرم ، ورأينا أن التحكيم في المرحلة الجاهلية ، التي انحدرت الينا عنها معلومات ، كان إلى النابغة الذبياني ، وهو بدوره قيس عيلاني ، ورأينا من قبل كيف أن هذا الشعر المصطفَى للتعليق على الكعبة كان يوضع بهذا التعليق موضع الكرامة والتقديس ، بمقتضَى ما مر بنا من أسباب كثيرة أوضحناها ، فهل يبيح لنا هذا الرباط الوثيق القائم بين المكان وبين التقليد أن نرتقي في تصور هذا الرباط قائما بين «جهار» وبين الشعر؟ لا أستطيع أن أقدم جوابا في هذا قاطعا ، لقد كان لكل الظواهر القوية في حياة الشعوب القديمة تعليلات ترتد إلى قوى غيبية ألَّهها أولئك في تصورهم ، وعلّقوها بها ، وجعلوا احتفالاتهم بها مواسم تقديس لتلك الآلهة . وسأقنع هنا بتسجيل بعض الظاهرات المتناظرة ، مما انحدر خبر تناظره عند الفريقين .

فاليونان مثلا كانوا يعقدون المنافسات الدراماتيكية لشعرائها في عيد «عصير العنب» الذي كان مرتبطا عندهم بدايونيسيوس إله الخمر . ذلك أنهم كانوا يرونه أصل «الإلهام». وكان الشاعر فيهم إذا انتهَى إلى أعظم ما يتصورونه للشعر وصف «بالالاهي» .

وهناك حالات أخرى من التقابل منها مثلا أن قصيدة من شعر الشاعر الغنائي بندار أخذت فحفرت بحروف من الذهب في معبد المعبودة أثينا في «ليندوس» من مدن جزيرة رودس .

وشيء آخر في القرآن الكريم «وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِنْدَ البَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» و«المُكَاء» الصفير و«التصدية» التصفيق باليدين ، أو الدق بالدف أو الطبل أو ما شابهها لتحقيق سلامة الإيقاع اللحني عند الغناء ، ومعنَى هذا أن طقوسهم العبادية كانت تقترن بالموسيقَى وبالطبل . وإذا كان القرآن قد عبر عن الموسيقَى بصوت الناي : أحد آلاتها ، فان كل ما ينفخ فيه يمكن أن يدعَى صفيرا من باب التقريب والمجاز .

وأكثر من هذا : أن عبادات بعض الآلهة عندهم كان من رسومها رقص العذارَى ، «كعذارَى دُوار» اللاتي وصفهن امرؤ القيس في مُلاءاتِهِنَّ المذيلة وهن يدرن حول الصنم الذي يمثل هذا المعبود .

فعَنَّ لنا سِرْبٌ كأن نِعَاجَه عَذَارَى دُوارٍ في مُلاءٍ مُذَيَّلِ

فهل كانت هوازن تحتفل بمعبودها على طريق أحتفال غيرها بدُوار؟ وهل كانت طقوس عبادته تشتمل على الرقص والموسيقَى؟ كل هذا ممكن بل راجح — ونحن لا نزال حتَّى اليوم نحتفل مثل هذه الاحتفالات إلى حدٍّ ما بموالد من نَعُدُّهم أولياء. تمضي المواكب في طريقها المرسوم تتعاقب فيها فرق أرباب الطرق الصوفية على رأس كل فرقة موسيقيُّوها، فإذا اقتصدَت فالدفوف والصاجات ومن ورائهم جماعات المنشدين يرددون الأناشيد الدينية التي تنتهي في بعض الحالات إلى أن تكون غزلا صرفا، يصرفه أصحابه إلى مفاهيم عبادية، وهم يتمايلون في رقصة منتظمة يدعونها «ذكرا».

فهل تحمل هذه المواكب الينا صورة من قديمنا لا تزال تحيا في حاضرنا لأنها أصبحت مع امتداد التاريخ العريق بها ميراثا تعبيريا لا نملك نحن التحرر منه لشدة ما تأصل في نفوسنا؟ لا شك في أن هذا كان يقع في تاريخ مصر القديم، وسنأتي إلى صورة منه.

وإذا كان هذا كان يقع في الاحتفاء بتلك المعبودات أو في تعبد أسلافنا لها فهل كان مثل هذا يقع في نُسُك هؤلاء الأسلاف بمعبودهم جهار؟ وهل كان موسم الشعر المقدَّس والشعراء المتنافسون فيه يلزمون أماكنهم في مثل هذه المواكب؟

لا أرَى هذا بعيدا أبدا مادامت عناصر تكوينه كانت قائمة في حياة هؤلاء العرب الجاهليين وما دام النص على اتخاذ مثل هذا في العبادات باقيا بين أيدينا في مرجع لا يتطرق الشك إلى صحة خبره، وأمانة تبليغه، فهناك الغناء، وهناك الموسيقَى، وهنا الرقص الدائر بالمعبود في عيده، وكلها طقوس عبادية، وازدهار الموسيقَى والغناء بالحجاز في الاسلام لم يجيء اعتباطا، وإنما كان ثمرة وامتدادا ناميا لهذا الماضي التعبدي الجاهلي.

ان أمورا كثيرة جدا كانت تقع في الجاهلية قد أضرب المسلمون صفحا عن ذكرها لأن الدين أصبح ينكرها فطردها من الحياة، وأمات ذكرها في التاريخ، وقد كان أول قرابين العرب على مذبح الاسلام هو تاريخهم وقد مر بنا نصٌّ ابن فارس في هذا.

ومثل هذا الذي لا يزال قائما بين ظهرانينا، ونظن أنه إرث عن القديم يعيش

في الحاضر كان قائما في حياة كثير من شعوبنا ، وفي حياة كثير من الشعوب التي أخذت هذا التقليد عنا مع ما أخذته من دياناتنا ولعلي محمول على أن أسند الاستظهار المنبثق عما قدمت من القرائن بإحالة قارئي على كتاب يؤرخ نحو من هذا هو كتاب :

(Les Fêtes en Orient et dans L'Antiquité par M. Macre et Lyonnet).

كل آله من آلهتهم ترجمة لمعبود من معبودات المصريين القدماء أو الأشوريين البابليين أو الفينيقيين وكل هؤلاء عرب قدامَى ، خرجوا من مهد الجنس العربي يحملون معهم إلى الدنيا ما أشرق على ألبابهم وأنار قلوبهم وجرَى في تجاربهم من معارف عن عالمهم الذي كانوا يعيشون فيه ، وسبقوا سواهم إلى الفطنة والوعي بما يدور حولهم فيه ، ففسروه ، وروضوا آبده ، ثم قدموا ما عندهم من هذا إلى الذين كانوا يدورون بهم ، ويتهافتون على ما عندهم كما تتهافت الفراشات على النار ، أو يترامون على ما عندهم كما ترتمي الذئاب الضارية على أطراف المدن الآمنة ، تختطف من خيراتها زادا ومتاعا .

وجاء الاعتراف بهذا من قدماء اليونان صريحا واضحا لا لبس فيه ، ولا غموض ولا إبهام ، فقال لنا هيرودوتس ، أبو تاريخهم في فيض غزير من الاعتراف بالجميل : إن المصريين منحونا كل شيء ، اعطونا ديننا وهندستنا ، وفنوننا . ثم كان هو نفسه تلميذاً لهؤلاء العلماء المصريين الذين كانوا يعصمون علمهم عن التلوث ، بالحفاظ عليه داخل معابدهم ، يقدسونه تقديسهم آلهتهم ، لا يأتمنون عليه إلا من أنسوا فيه الخير يرجوه للانسان ، ويعمل له ، يصنعون في هذا ما تلخصه العبارة الكريمة «لا تعلموا أبناء السفلة العلم» .

ثم كان ما تلقاه عنهم ، وما لقنه يقع من نفسه موقع السر المصون فيما أوصوه أن يكون موضع السر ، وموضع الجهر فيما أباحوه له أن يكون موضع الجهر . لا يُفْرِط ولا يفرِّط ، يقول هذا في وضوح لا إلغاز فيه : أنا أعرف السر في هذا العمل ولكني لن أبوح به .

ويقول أفلاطون في محاوراته في Timée وفي Critias عند ما تحدث على الأصل في الأخبار التي قدمها عن «الاتلانتيد» : «إن صولون ، أحد حكماء اليونان السبعة (640 ـ 559 ق. م)، وواحدا من أكبر المشرعين فيهم ، نزل مصر

يطلب العلم بالتاريخ القديم للأمم الماضية ، وكان علماء مدينة «صا الحجر» المصرية مجمع على أنهم إخصائيو الزمن القديم في العلم بتاريخ الماضي ، فلقوه بالترحيب وأنبأوه عن تاريخ «الاتلانتيد» .

وأفلاطون نفسه بقي في مصر أعواما يحصل المعرفة في معابدها ، وفيثاغورث الذي كانوا يؤلهونه كان فينيقيا — ونظريته المعروفة في نسب أضلاع المثلث القائم مأخوذة من المشرق ، وقد وجدت بتمامها وببرهانها الرياضي فوق لوحة أشورية قديمة ، ترجع إلى عهود عريقة ، (ونشرت في مجلة سومر العراقية بكامل صورتها في سنة 1382هـ — 1962م بنصها الآشوري القديم). والنظريات الهندسية التي لا تزال تنسب إلى إقليدس أخذت بنصها وبراهينها المنطقية من المشرق ، وفي سنة 1950 كشفت كلها في العراق بين آثار ترجع إلى 4000 سنة ، ومع هذا فانها لا تزال توصف حتَّى اليوم في الكتب الاوروبية بالهندسة الإقليديسية ، كأن لم يقع شيء جديد . والخط الذي كتب به اليونان ما كتبوا ، والذي لا تزال أوروبا تستخدمه إلى اليوم خط فينيقي عربي قديم ، والخط لا يقرأ معزولا عن المعاني ، والمنطق المنسوب إلى أريسطو انعكاس للمنطق الشرقي الذي قرأ ابن سينا من كتبه ما قرأ ، ونص على أنه صحح على ضوئه ما فسد من المنطق اليوناني .

على أن الأوروبيين القدماء كانوا غير الاوروبيين المحدثين لا يجدون بأسا في أن يقولوا بعض الحق لا يجدون في ذلك بأسا . أما الأوروبيون المحدثون فقد أخذتهم العزة بالإثم ، ولم يجدوا من صالح أمرهم ، وقد غدوا حكام الأرض ، أن يعكروا على أنفسهم صفو الاستمتاع الحرام بالغنيمة المنهوبة ، ولا أن يحيوا من كبرياء القوم المغلوبين بتذكيرهم بماضيهم الماجد فانتحلوا هذا الماضي انتحالا ، وغلوا في هذا عتوا وجبروتا حتَّى اتهموا اليونان بالكذب فيما نصوا على أنهم أخذوه منا .

فإذا كانت هذه هي الحقيقة التاريخية الضخمة فإنني لا أرَى أبدا بأسا في أن ألتمس في الصورة الكبيرة الواضحة المعالم في الحضارة المنقولة ، معالم الأصل الأصيل لهذه الحضارة .

لقد غاب عنا ، لتحقيق مثل ديني إنساني بينته في مكان مضَى ، تفصيل ما كان يقع في مثل هذه المسابقات الشعرية الجاهلية التي كانت تحمل شعر الشاعر الفذ إلى قدس الأقداس العربية ليعلق عليه . ولكن التناظر القائم بين هذه المسابقات في

البيئتين ، والتشابه المحقق بين موضوعها ، وٱتحاد المظهر في تكريم الشعرين ، بتعليقه في «المعبد» مكتوبا بماء الذهب ، ومثول فكرة التقديس في العمليتين ، كل هذه ، بعد أن بينت أن اليونان كانوا يأخذون عن العرب القدامَى من مصريين ، وأشوريين ، وفينيقيين ما وجدوا عندهم من هذا القبيل ، حتَّى لقد نقلوا قصة جيلجاميش في قصة هرقل ؛ كل هؤلاء تقضي بأن نستأنس بما بقي من أثر هذا عندهم لنتبين على ضوئه ما كان عندنا . فانتهَى إلينا عن اليونان مثلا هذا الوصف .

«كان تقديم التمثيليات مناسبة لإقامة مسابقة بين الشعراء . وكان الأمير الأول للجمهورية ، في القرن الخامس ق.م . هو الذي يختار من بين المتسابقين ثلاثة ٱرتأَى أن مؤلفاتهم حَرِيَّة بالتمثيل ، وهو لهذا يقدم لهم الفرقة ، وبعبارة أخرى يضع رهن إشارتهم الهيئة التي تجنِّد لهم الممثلين على نفقة الدولة . وكان كل شاعر يقدم ثلاثية من تأليفه . وحول منتصف القرن الخامس ق.م أدخلت الكوميديا في المسابقة وأبيح للشاعر أن يتقدم بتمثيلية واحدة بدلا من ثلاث ، وٱنتهَى الأمر بأن صار الإذن بالتمثيل يُمْنَح لأكثر من ثلاثة شعراء . وكان الشعب كله هو مانح الجائزة ، وبعد ذلك صار أمر منحها موكولا إلى هيئة تنتخب بالاقتراع وصارت من حق الشاعر والممثلين جميعا . وكان الفائزون عادة يقدمون القارورة الثمينة التي نالوها مكافأة هبة إلى ديونيسوس ....» (A. Gardé, la Grece Antique)

كانت هذه هي مراسيم اختيار المسرحية التي تمثَّل وتفوز بالجائزة في اليونان . فإذا تم الاختيار قدمت للجماهير فوق المسرح المعد لذلك .

وكل هذه كانت عند اليونان شعيرة من شعائر دينهم ، فالمسرح اليوناني ولدته الديانة . «وفي أثينا خاصة كانت التمثيليات الدراماتيكية لونا من ألوان العبادة الجماهيرية ، فهي تحية موجهة من المدينة كلها إلى ديونيسوس .

«ولم تكن التمثيليات تقدم إلا في أعياد هذا المعبود ، في اللينيات أو أعياد العصير ، في الديونيسيات الصغيرة أو الديونيسيات الريفية ، وفي الديونسيات الكبيرة أو الديونيسيات المدنية . وكان المسرح جزءا تابعا للمعبد ، ونصب الآله كان ينهض هنا . والتمثيل احتفال ديني رسمي : يرأسه كاهن ديونيسوس فهو الذي يتصدر الحفل ، وواجب المدينة أن تشترك كلُّها فيه ، ويسدد نفقاته بٱسم الدين أغنياء

المدينة ، والحكومة قد رصدت قدرا من المال يؤدَّى للفقراء نفقة تمكنهم من الإسهام في العيد» . (A. Gardé, la Grece Antique p. 155-156)

أما فيما يتصل بتعليق شعر الشاعر ، حينما يحقق من الناحية الجمالية قدرا فائقا ، في محارب الدين ومحارمه وفوق أقداسه فهو كذلك ظاهرة قديمة لم ينفرد بها العرب .

فالقصيدة الأوليمبية السابعة من شعر بندار ، كبير الشعراء الغنائيين اليونان قد كتبت بحروف من ذهب وعلقت في قدس المعبودة أثينا في ليندوس . وللشاعر نفسه لحن يرفعه إلى المعبود أمون كتب فوق لوحة حجرية علقت في معبد هذا المعبود (بندار — الاوليمبيات ترجمة وتقديم إيميه بوئيش عضو المعهد الفرنسي ص : 7 — 8 من المقدمة وفي ص 88 من الكتاب) .

يخيل إليّ بعد الاطلاع على هذه التفصيلات أننا بازاء صورة تشبه كثيرا ما كان يقع في ٱختيار «المعلقات» في سوق «عكاظ». فالتناظر بين الخطوط العراض للعمليتين في البيئتين يضع كلا منهما من الشعب الذي تقع فيه موضعها من الآخر .

«عكاظ» سوق دينية ، تؤدى فيها شعيرة دينية من شعائر الحج السنوي في موسم ثابت لمعبود بعينه هو «جهار». وفي هذه السوق الدينية يتقدم الشعراء بأشعارهم إلى الحَكَم الذي تُعَدُّ له قبة حمراء من أدم يَلْقَى فيها المتنافسين على نيل السبق . والحَكَم في المنافسات الأخيرة في العهد الجاهلي كان كبيرا من كبار رجال قيس عيلان التي كانت منها هوازن المشرفة على هذا القدس من أقداس الدين . وهذا الحكم هو النابغة الذبياني الشاعر والنابه في قومه ، بل الأمير فيهم .

وهناك في أثينا ، في موسم ثابت هو موسم معبودهم ديونسيوس تقدم التمثيليات للحَكَم الذي كان الأمير الأول في الجمهورية ، وهو الذي يَحْكُم بالتمثيليات الثلاث التي ستقدم للتمثيل أمام الجماهير شعيرةً تؤدَّى في المسرح الملحق بمعبد الآله ، والداخل في نطاقه . ومقابل هذا كانت القصيدة العربية التي يختارها الحكم تحمل إلى مكة لتنتهي إلى التعليق على حرم العرب الأكبر .

فهل بعد هذه اللقاءات تشابه بين طقسين دينيين أحدهما في شعب مُعَدِّد ، والآخر في شعب قد ٱرتقَى من التعديد حتَّى شارف التوحيد فإن هو أُخذت عليه الشبهة فيه قال عن هذه المعبودات الثانوية : (وَمَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) ؟

بل إن هناك من وجوه اللقاء ما يتجاوز هذا .

فلقد كانت في عكاظ هذه النُّصُب التي كانت تقدم عليها القرابين إلى «جهار»، كما كان في معبد ديونسيوس في أثينا النصب التي كانت تقدم عليها القرابين إلى المعبود اليوناني ، وكان تقديم القرابين في معبد ديونسيوس شعيرةً من شعائر الشكر له على ما أَولى الشاعر من نعمة الفوز بما ألهمه من رائع الشعر ، لأن ديونيسيوس عندهم هو أصل الإلهام ونبعه . ومن هذه الذبائح المقربة إلى المعبود كانت تمد الموائد للأضياف الذين دعوا ليشهدوا آحتفال الشاعر بفوزه .

ولما فاز الشاعر التراجيدي أجاطون بالجائزة ، وتُوِّجَت إحدَى مسرحياته في عيد ديونيسيوس أقام مأدبته من قرابينه ، ودعا اليها أصحابه ، ومن بينهم سُقراط . وفي هذه المأدبة أدار أفلاطون حواره المشهور حول الحُبّ ، وآتخذ له آسما علما ، فدعاه «المأدبة» .

ويقول ناقل هذا الحوار إلى الفرنسية في حاشية من حواشيه : «لم يكن في اليونان عيد هام من غير مأدبة وإن الدين نفسه ليكرِّس القيام بها ويفرضه ، فكان الطعام يلي في الغالب تقديم القرابين ، بل إن هذا الطعام مقرونا به الرقص ، كان أزهَى ما يمكن أن يقدم للمنتصر من عيد في النّيميا أو في الأولمبياد . (المأدبة لأفلاطون بالفرنسيْة ، ترجمة ماريو مينييه — ص 29)

فإذا كانت النصب المقامة في «عكاظ» كانت ، حتَّى العهد الإسلامي لا تزال ماثلة فوقها «دماء البُدْنِ كالأرحاء العظام» فما أضخم ما كانت مآدب القوم في تلك الأعياد التي كانت تختار فيها تلك الأشعار العربية «للتعليق». إذ أنه لا شك في أن هذه القرابين كان ينتهي القسم الأكبر منها إلى الناس بعد أن يأخذ منها سدَنَةُ المعبد ما اصطلحت ديانتُهم على جعله منها لهم .

كل شيء هنا يجد انعكاسه هناك على حال لا تدع مهربا من القول بأن الشعيرة هنا كانت تتجاوب مع الشعيرة هناك ، وأن التقليد في تينك الأمتين واحد فما آتصل بتقديس الشعر ، وأنه إذا التقت الصورتان في الأساسيات فإنهما تلتقيان في الثانويات — هما تلتقيان تماما كما يلتقي المثلثان يتطابقان حين تتوفر لهما شرائط التطابق على ما تقضي به أحكام الهندسة ونظرياتها .

ويبقَى أن نسأل : أيهما نقل عن الآخر؟ والرد على هذا تفصل فيه السوابق التي سنأتي إلى تفصيل بعضها فهي لا تدع مجالا للتهرب إلا لمن لا يرَى بأسا في أن يقول ما شاء.

نحن بازاء تقليد عريق يمتد بجذوره إلى قرار من الزمن عتيد ، يواكب عمر شعر لا نظير له ، من حيث التمام ، ومن حيث المقام ، ومن حيث النشوء الراسخ في أفياء الحضارات الموَّاجة في الدهر الممدود.

لقد كانت هذه البقايا الباقية من تقاليد شعر بزغ مع أول شعاع من أشعة العقل الإنساني وتقلَّب بتجاربه مع النفوس التي ٱعتنقته دينا أولا ، ثم تطور مع تطورها الاعتقادي النامي حتَّى ٱنتهَى به المطاف إلى أن أصبح أصفَى وأنقَى أدوات التعبير التي تعتزل الدين في الاعتقاد ، ولكنها لا تفارقه في السمات العَرَضية التي تظل أبدا لها مرتعا من مراتع المتاع ، تحرص عليه من ماضيها ، وتعتز به ، وتجد له حلاوة وجمالا يأبيان عليها أن تفارق ماضيها من الوثنية الظاهرية في تقديره ، تماما كما نصنع نحن اليوم في مواكب الأولياء : نُكَرِّرُ ماضيا اعتقاديا دثر لنترجم فيه واقعا توحيديا يعيش حيا يقظا في دمائنا وقلوبنا ويتغلغل فيها حتَّى يخالط الشغاف.

وعندي أن هذه هي العلة الحقيقية القائمة وراء إنكار الشعر في صدر الإسلام ، والهرب من الوصف به. لقد كان أثرا وثنيا في كل ما كان يحيط به من وقائع تلكأت حتَّى فاجأها الإسلام بريئا من الوثنية ، ولو كانت ظاهرا سطحيا ، فنقمها على الشعر حتَّى كاد ينفيه من حظيرة الوجود

وقد مر بنا أن حرب الفجار كانت حربا دينية في اعتبار هوازن ، وقد عبر شاعرها عن هذا المعنَى تعبيرا صريحا حين قال في وصف انتصار قومه في يوم من أيامها : إنهم أقاموا بنصرهم فيها «عمود الدين». وتأولت هناك ما ظهر لي من علة راجحة للمعنَى الديني القائم وراء هذه الحرب. فلقد كانت قريش هي المشرفة على قدس الأقداس العربي الأكبر ، وكانت هوازن تشرف على معبد آخر تؤدي فيه خطوة من مناسك الحج الذي لا يتم إلا في البيت الحرام بمكة ، وإنما يكون الصراع الديني بين هاتين القيادتين في سبيل توحيد الإشراف على الشعائر. وقريش هي التي حملت سيوفها إلى عكاظ ، وهوازن هي التي دافعت قريشا عن زعامتها في نفس الموقع الذي كانت تَسْدِنُه. وإذن فقريش هي التي كانت تطلب ما بيد قيس عيلان

التي تمثلها في ذلك هوازن . فالاتجاه في الجزيرة العربية كان يمضي بها إلى التجمع ، وكان هذا الصراع الديني خطوة من خطواته ، ومحاولة للوثوب إلى تحقيق وحدة القيادة الدينية للعرب وهي القيادة التي كان يتخلق في ظلها التجمع السياسي ، وقد تحقق بالفعل هذا التجمع في ظل الاسلام بعد ما لا يتجاوز جيلا واحدا من تاريخ هذه المواقع العسكرية .

وقد رأينا التلازم الوثيق بين اختيار «المعلقات» في عكاظ ، موطن المنسك الذي كان يؤدى «لجهار» كخطوة من خطوات الحج إلى مكة وبين ابرام هذا الاختيار في مكة ، موطن المنسك الرئيسي للحج فهل يبيح لنا هذا الترابط التاريخي بين الوقائع وهذا التصادي المتجاوب بين الموطنين أن نرتب عليه من النتائج ما يقضي المنطق بأن يترتب عليه من انعكاس هذه الخصومة على الظاهرة التي نسعَى في تأريخها : وهي «**المعلقات**» ؟

أظن أن هذا هو المعقول المقبول .

الملاحظ من المتناقل الينا عن «المعلقات» أنها ظاهرة تأخذ في الهمود قبيل نهاية العصر الجاهلي ، ونذير هذا الهمود هو التردد الذي أحاط بالقصيدتين الواقعتين آخر هذه المختارات : وهما قصيدة النابغة الذبياني القيس عيلاني ، والأعشَى البكري ، ثم غياب هذه الظاهرة نهائيا .

فأما النابغة فقد كان من الفريق الذي كانت اليه سدانة «جهار»، وحارب قريشا دفاعا عنها . وأما الأعشَى فقد كان من أواخر الشعراء الذين حكم لهم النابغة بالتقدم . وإذا كان الخبر عن هذا الحكم يمضي تعميما دون أن يخص قصيدة من قصائد الأعشَى فان الأولى بالتقديم من شعر الأعشَى هو ما التقَى النقاد على تقديمه من هذا الشعر على سائره : وهو «المعلقة». فحكم العموم الصادر ، في الخبر المنقول عن النابغة على شعر الأعشَى ، ينصرف بالأجدر إلى «المعلقة»، لأنها بحكم ترشيحها للتعليق أفضل شعره .

فإذا كانت قريش صاحبة الإذن النهائي في التعليق قد حاربت هوازن القيسية في محاولة لضم هذا المنسك إلى جماعة ما كان لها من وجوه الإشراف الديني فإنها أولى بأن تنكر اليوم ما كانت بالأمس تتركه حقا لهوازن . وهي حينئذ لا تبرم في ظل

الحرب ما كانت تبرمه في ظل السلام . ومن هنا لا يستوفي الاختيار في رأيها هي خاصة الشرعية الموجبة «لتعليقه». ومن كان معها في الرأي يرَى رأيها ، ومن كان مع هوازن وقيس يرَى رأي هوازن وقيس . والقصيدة بهذا تقع بين طرفين يتجاذبانها . وينعكس هذا التجاذب على آعتبارها «معلقة» أو غير «معلقة»، ويرتد هذا في التاريخ على وضع القصيدتين اللتين آختيرتا بعد حرب الفجار ، ثم يأخذ التقليد كله في الغياب والتباعد حتَّى ينتهي مع آخر العهد الجاهلي إلى الزوال . وهذا هو المشاهد فعلا .

ولقد يبدو لبعض الناس أن يتساءل : ولم افترضت أن تكون هاتان القصيدتان آخر ما اختير من الشعر الذي رشح للتعليق ؟

والرد على هذا السؤال أن آثنين من الذين تقدموا بأشعارهم إلى النابغة لتحكيمه في ذلك اليوم عاشا في الاسلام ، وامتد بهما العمر فيه : وهما حسان بن ثابت الأنصاري شاعر رسول الله ﷺ والخنساء وإن النابغة ليقول للخنساء : لولا أن أبا بصير (أي الأعشَى) تقدمك ما قدمت عليك أحدا . وإحدَى القصيدتين للأعشَى . ثم إن هاتين القصيدتين خاصة هما اللتان تعرضتا للتردد الموجب للتعليل ، ولم يقع سواهما من «المعلقات» هذا الموقع ، ثم إنهما كلتيهما هما اللتان انعقد الرأي أخيرا بين المؤرخين على إقصائهما عن المعلقات ثم قطع بهذا الإقصاء ما بينته من العثور على مكتبة المناذرة .

كل هذه الظواهر تتعانق وتتلازم ، ويأخذ بعضها بأذيال بعض ، وتتماسك في دائرة يكمل بعض أجزائها بعضا ، وتُبدِي عن صفحة من صفحات الحياة الجاهلية التي غيبت عنا تغييبا . وهذه الصفحة تسفر عن العرب وهم يتحركون في خط تاريخي رتيب متصل يرتد فيه آخرهم إلى أولهم ، يستبقون من ماضي أسلافهم في تقديس الشعر مثل ما استبقوا من ماضي أسلافهم في التوحيد. أسلافهم في العراق ، وفي مصر ، وفي الشام كانوا ينظرون إلى الالهام الشعري والديني ، والقانوني ، بآعتباره وحيا يتنزل على الهداة اليه ، من الآلهة . واللوحة الجرانيتية الجميلة التي بقيت لحمورابي والشمس آلهه تمده بشريعته ، ولوحات رأس شمرة وغيرها مما أمد التوراة بقصة الخَلْق ، وبقصة الطوفان ، وما آستصفَى القرآن الكريم من هذه القصص الدينية بعد أن اسقَطَ عنه ناشزه ، ورَدَّه إلى اعتدال صيَّره في انفساح أفقه

الزمني لا يتناقض مع التفسير العلمي ، والتوحيد الذي أُلْهِمَهُ ابراهيمُ ، واتصل في الاسلام بعد أن جُرِّد مما شابه من الدخيل الوثني ، وتقديس الشاعر الأول في مصر ، وٱعتباره آلها ، كل هذه ظاهرات حياة نفسية تترامَى على مسرَى الأبد الآبد في تاريخ أمة أبلت الدهر تفكيرا ، وعانت من التطور النفسي ما استطاعت به أن تدرج إلى واقعية ٱعتقادية بريئة من الخرافة التي لا تزال تلزمها شعوبٌ لم تمر بما مرَّ به العرب من تجارب نفسية تطورت بمعتقداتهم في ظل الحضارة المتصلة .

لقد قدمت من قبل أسبابا دعت إلى نفور المسلمين من الشعر حتَّى كاد يكون هذا النفور عاما ، وحتَّى هجر الشعر بعض كبار شعراء الجاهلية الذين لحقوا الاسلام وأسلموا مثل لبيد ، ومثل سويد بن عدي بن عمرو بن سلسلة الطائي الذي يقول :

تَـرَكْتُ الشِّعْر واستبدلتُ منه ... إذا دَاعِي مُنَادِي الصُّبْحِ قَامَا
كتابَ اللَّهِ ليس لَهُ شَرِيكٌ ... ووَدَّعْتُ الـمُـدامَـةَ والـنَّـدامَى

(القالي : الأمالي — 1 : 203 دار الكتب)

ونحن الآن جديرون بأن نتمثل هذا النكران للشعر بعد أن رأينا سيرة الجاهليين فيه ، ونظرتهم اليه . بل إن هذا الانقلاب نفسه عن الشعر إلى القرآن ، وهو كلمة الله ، ورَمَى المشركين للنبي بأنه شاعر ليوحيان بالٱرتباط القائم في الأذهان بين ٱعتبار الشعر وحيا مقدسا في الماضي الذي أصبح مُنْكَرا عند المسلمين باقيا عند المشركين وإن كان عند هؤلاء قدرا مشتركا بين الشعراء فهو لا يؤهلهم لأن يكونوا أنبياء — بوبين تصورهم أن الموحَى إلى النبي مثل الموحَى إلى الشاعر .

الفصل الخامس

المرحلة الختامية في الاختيار للتعليق

دور قـريـــش

من تقريرات الرافعي التي تدخل في باب المغامرة قوله : (**تاريخ آداب العرب — 3 ص 186**) وهو يتحدث عن «المعلقات» «أما أن هذه القصائد من مختارات

الشعر فأمر لا ندفعه ، لأن العرب في الجاهلية كان يقول الرجل منهم الشعر في أقصَى الأرض فلا يُعْبأُ به حتَّى يأتي مكة فيعرضه على قريش فإن ٱستحسنوه رُوي وكان فخرا لقائله ، وإنْ لم يستحسنوه طُرح وذهب فيما يذهب» . ثم يبدي عن حاجة إلى تأييد هذا الحكم الغريب بشاهد قديم ، فيعقب على هذا بقوله : «قال أبو عمرو بن العلاء المتوفَى سنة 154 (وقيل سنة 159هـ) : «وكانت العرب تجتمع في كل عام بمكة ، وكانت تعرض أشعارها على هذا الحي من قريش» .

وأول ما يلاحظ على حكمه الأول التفاوت البعيد بين مضمونه وبين الشاهد الذي قدمه متظاهرا بأنه الأصل فيما استخلصه منه . فالعبارة التي ينسبها إلى أبي عمرو بن العلاء — ولا يذكر مرجعها لا تتفق قط مع ما ذهب اليه .

فأبو عمرو يقول : إن العرب كانت تجتمع كل عام بمكة . فيجعل ٱجتماعها مرة واحدة في السنة ، والأقرب للاحتمال أن يكون هذا الاجتماع في موسم الحج ، لأن هذا الموسم هو موعد اللقاء العربي المنظم بحكم أداء الفريضة الدينية التي كانت قائمة في الجاهلية وظلت بعدها قائمة في الاسلام . وأبعد من الاحتمال أن يكرر العرب الاجتماع هناك **لعرض أشعارهم على قريش** في موعد آخر ، تتكرر فيه أعباء السفر ومشاكله في سبيل عرض أشعارهم على قريش . أما الرافعي فلا يقول هذا بل يقول : ما يفيد انطلاق موعد السفر على مدَى العام ، يقوم به صاحب الحاجة إلى أن ينشر شعره إلى مكة ، وهو يفعل ذلك وإن تكلف فيه السفر إليها «من أقصَى أرجاء الأرض» ، وهو عند الرافعي واجب محتوم لابد أن ينهض به كل من كتب شعرا والا مات شعره . فقضَى الرافعي على كل رجل قال شعرا أن يحمله إلى مكة وإلا مات الشعر .

ونزولا على هذا المنطق يكون كل شاعر انتهَى إلينا من شعره بيت واحد ، فضلا عن أصحاب الدواوين قد حصل من قريش على الإذن بنشره . فالعرب عنده لا شعر لها إلا ما أمضته قريش ، ولا تذوُّق فيهم للشعر إلاّ أن تتذوقه قريش . فقريش كانت عند الرافعي القيّم على الفكر العربي ، والرقيب على النفس العربية ، وهي صاحبة القول الفصل فيما يجب أن يقف العرب جميعا عند تذوقه من أشعارهم . والعرب جميعا يعطلون أذواقهم ، ويحجرون عقولهم ، ويُصِمُّون أسماعهم عن كل شعر قيل حتَّى تمضيه قريش .

ولعل الشاعر يكون فقيرا فلا يجد ما يعينه على الارتحال إلى موطن الإباحة الشعرية هذا فيكون عجزه سببا في موت شعره .

وأبو عمرو بن العلاء لم يقل بشيء من هذا وانما قال قولا عاما يفيد أن المجتمعين في مكة ، وهم بالطبع من أتيحت لهم القدرة على الاجتماع هم الذين كانوا يعرضون أشعارهم على قريش .

أما ما هي المناسبة التي كان العرب القادرون على السفر إلى مكة يعرضون فيها أشعارهم فقد ترك التعبير – تعبير أبي عمرو – الباب اليها مفتوحا ، فلقد يفهم منها أنه العرض الذي يقع بمناسبة الاختيار للتعليق ، وقد كان يعقد بالفعل كل عام مرة ، وكان يقع في موسم الحج . فلم يرهق أبو عمرو الناس جميعا أن يتكلفوا السفر إلى مكة من أقصَى أرجاء الأرض في حج جبري للحصول على إذن مشكوك في تحصيله في سبيل نشر أشعارهم ولو كانت من بيت واحد .

فهل في الفكر بعد هذا اقتحام أو مغامرة ؟ كان على من حمله طبعه على قول الشعر ، ثم أنشأ منه شيئا أن يسلم أمره إلى الله لأن الناس لن تتفتح قلوبهم لشعره إلا إذا أمرتها قريش أن تتفتح . فلقريش الهيمنة على القلوب كما كان لها الهيمنة على الألسنة .

فهلا فعلت قريشٌ هذا بالقرآن قبل أن تؤمن به فحالت بينه وبين أن ينفعل به عربي حتَّى تمضيه ؟

ليس في نص أبي عمرو – كما نقله الينا الرافعي – شيء من هذا ، ولا بعضه . إنما يفيد نصه معني عاما من عرض العرب أشعارها على قريش كل عام في مناسبة لم يحددها ؛ أولي الأمور بها أن تكون في موسم الاجتماع الدوري المنتظم في الحياة العربية وهو موسم الحج ، وأن يعرض منهم من شاء أن يعرضه من شعره ، وأما الهدف من هذا العرض فيظل قابلا للتفسيرات التي تعرضها النصوص الواردة عند غيره في مناسبة هذا العرض ، بل إنه ليس في النص المنقول عن أبي عمرو ما يفيد انتظار العارضين لشعرهم حكم قريش حتَّى يخفوه أو يظهروه ، كما ادعَى الرافعي .

والنصوص الأخرى الواردة في موضوع الاختيار للتعليق تُرجِّح أن قريشا لم تكن في الغالب تتدخل في هذا الحكم إلا بقدر ما يتدخل به غيرهم ممن يجتمعون هذا

الغرض وقد قدمت من قبل الدليل على أن «لهجة قريش» لم تكن ــ لو أنها كانت لهجة خاصة بها ــ لتقع موقع غيرها من الفصاحة ، مثل لغة «**عليا هوازن، وسفلى تميم**»، التي هي أفصح لغات العرب .

ونحن حينما نضع في الاعتبار ما مر بنا من دور المحكمين في «عكاظ»، وما كان من العلاقة بين حكمهم وبين الدين ، نجد ما يقع في مكة من هذا القبيل إنما هو موافقة للاختيار الأول أو معارضة له لا يمضي فيها رأي قريش طلقا من القيود ، إنما يجب أن توافقها فيه هيئات يقدمها لنا التاريخ باسم «**أندية قريش**» ، وكانت تعقد للنظر في هذا في موسم الحج .

فلقد تعجب قريش بالشعر، وتحبه ــ كما نقل الرافعي نفسه ــ وتصفه بأنه «سمط الدهر» فلا يكفي هذا لوضعه بين «**السموط السبعة**» التي قدموها لنا بأسماء أصحابها . فقد قدم عليهم علقمة بن عبدة فأنشدهم :

هَلْ مَا عَلِمْتَ وَمَا اسْتُودِعْتَ مَكْتُومُ

فقالوا : «**هذه سمط الدهر**»

ثم عاد إليهم العام المقبل فأنشدهم :

طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الحِسَانِ طَرُوبُ

فقالوا : «**هاتان سمطا الدهر**»

ثم لم تعتبر هاتان القصيدتان من «**السموط**» على الرغم من هذا الحكم الصريح الواضح تصدره قريش . ولو أنها كانت تنفذ في الاختيار ما تشاء لجاءت هاتان القصيدتان في صدر «السموط السبعة» أو لصارت بهما المعلقات تسعا . وإذن فحكم قريش وحدها لم يكن يكفي لاعتبار ما أسبغت عليه وصف «**السموط**» من «السموط». وهذا يناقض ما ذهب إليه الرافعي .

وقد جاء في البغدادي ما يفسر هذا الوضع تفسيرا قويا ، فيقول : (خزانة الأدب ــ 1 : 61)

«... معلقة عنترة ، وهي من أجود شعره ، وكانت العرب تسميها «المذهبة»... من «الإذهاب» أو «التذهيب»، وهما بمعنَى التمويه والتطلية بالذهب . ومعنَى

«**المعلقة**» أن العرب كانت في الجاهلية يقول الرجل منهم الشعر في أقصَى الأرض فلا يعبأ به ولا ينشده أحد حتَّى يأتي مكة في موسم الحج فيعرضه على «**أندية قريش**» فإن آستحسنوه رُوِيَ وكان فخرا لقائله ، وعلق على ركن من أركان الكعبة حتَّى ينظر إليه ، فان لم يستحسنوه طرح ولم يعبأ به . وأول من علق شعره بالكعبة آمرؤ القيس ، وبعده علقت الشعراء ، وعدد من علق شعره سبعة ، ثانيهم طرفة بن العبد ثالثهم زهير بن أبي سلمَى ، رابعهم لبيد بن ربيعة ، خامسهم عنترة ، سادسهم الحارث بن حلزة ، سابعهم عمرو بن كلثوم التغلبي . هذا هو المشهور» .

الشاهد هنا أن الشاعر كان يعرض شعره في موسم الحج على الهيئات التي حددها نص البغدادي تحت آسم «**أندية قريش**». وهي عبارة ترد لأول مرة ، والبغدادي رجل لا يخترع الأسماء للوقائع التاريخية وإنما ينقلها ، كما ينقل أخباره عن سابقيه من المؤرخين ، وليس يضير الخبر التاريخي أو الأدبي أن ينحدر الينا عن مؤرخ واحد يثبت كتابه ، وسيرته أنه لا غِرٌّ فيستسخف رأيه ، ولا صانع للأخبار فيؤخذ بالحذر ما قدمه ، ثم إنه رجل قدَّم الكثير مردودا إلى أصوله ، أو لخصه عن هذه الأصول التي لا تزال بين أيدينا فكان أمينا ، وكان دقيقا . وعلى هذا فليس فيما يرويه لنا البغدادي من أخبار ، الا ما كان يرتد فيه إلى أصول وثيقة الوجود ، ولو لم يذكر مرجعها مقرونا بها .

وما أصاب المكتبة العربية من مِحن ، وما مر بها من خطوب يدعونا إلى التماس ما جاء عند هؤلاء العلماء الذين لحقوا بجانب منها لم نلحق نحن به وأن نحرص عليه . وليس هذا بغريب على ما يبدر منا حينما نجد نسخة من كتاب معروف أو غير معروف لنا منسوب إلى صاحبه ، وناسخ الكتاب حديث عهد نسبيا فنمضي النسخة على أنها لمؤلفها ، ذلك أننا نقدّر أن النسخة القديمة التي نقل عنها الكتاب قد بليت أو ذهبت مع ما ذهب به الدهر الجائر على آثار القدماء . فإذا كان النص القديم مرجعه ثقة مثل البغدادي أو آبن رشيق أو آبن عبد ربه فانا لا أرتاب لحظة في أنه صحيح ، لأن هؤلاء العلماء الأجلاء لم يكونوا في غفلة عن القيمة التاريخية للخبر الذي يوردونه ، والمسئولية عنه أمام الأجيال التي تليهم .

وواجبنا أن نذكر دائما :

1 — ما أصاب المكتبة العربية على أيدي الغزاة البرابرة الذين عبثوا بها ، وما أصاب الكتب عن طريق الملخصين الذين كثيرا ما قدموا لنا الكتاب دون التنبيه على أنهم قد لخصوه ، فإن نحن وجدنا في كتاب باق سؤرا من كتاب قديم فنحن أولى بالاحتفال له والسعادة به ، وليكن مثلنا في هذا مثل العاثر على نقش باق من قصر قديم درس ، لا يزال يستنطقه عن حال القصر حتَّى يفضي إليه بأقصَى ما يمكن أن يبوح له من سره .

2 — أن الزام مؤلف من المؤلفين يكتب في موضوع من الموضوعات أن يقول كل ما يمكن أن يقال فيه ، تكليف للأشياء ضد طباعها . إذ أن الواحد من هؤلاء ينظر من زاويته هو إلى موضوعه لا من زاوية نظرنا نحن إلى هذا الموضوع ، وهو قد يغض الطرف عما عسَى أن نتوقع نحن منه أو نحب أن يقدمه فيه ، لأنه في نظرته إلى الأمور لا يفيد موضوعه ، أو لأنه من الشيوع بحيث يصبح التنبيه عليه تحصيل حاصل ، وهو بهذا أولى بأن يوصف بالغثاثة لو أنه قدمه ، منه بأن يكون عملا مثمرا جديدا .

لهذا يجب أن نلزم حد الاعتدال حينما نأتي إلى المؤرخين المتقدمين فنلزم كل من أشار إلى شعر جاهلي أن يقدم لنا خبرا عن «**المعلقات**» ، وهي التي كانت تروى بالتواتر . هذا فضلا عن أننا نعرف الآن يقينا أننا نقرأ كتبا للقدماء تحمل أسماءها الأولى ولا تنضم على محتويات هذه الكتب تامة كما قدمها أصحابها للناس . والمثل الحاضر لهذا كتابان مشهوران جدا ، كانا ينشران منذ أعوام ليست بالكثيرة في عمر آداب الشعوب على أنهما تامان ، ثم لم تلبث الأيام أن أظهرتنا على صورتين لهما زائدتين على ما كانتا عليه في طبعاتهما السابقة . ومع هذا فقد ظل محققا الكتابين يشعران أن الكتابين ليسا تامين . هذان الكتابان هما «طبقات الشعراء لابن سلام» ، و«الشعر والشعراء لابن قتيبة» . وطبعات الأغاني للأصبهاني تزداد نموا كلما تقدمت بها الأيام . فأين نحن إذن من الصور التامة الحقيقية للمؤلفات العربية الموجودة بين أيدينا . وفي سنة إحدَى وخمسين وتسعمائة وألف نشرتُ في عدد من أعداد مجلة المقتطف القاهرية بحثا حول الخطأ الفاحش الذي نقع فيه لو أننا حاولنا تخريج «**منهج الجاحظ الفكري**» من كتابه «**البيان والتبيين**» على حالته التي يقع بها بين أيدينا ، بسبب الخروم البادية في الكتاب ، وقد أثبت هذا بالأدلة القاطعة بنقص

الصورة التي نسعَى إلى مؤاخذة الجاحظ عليها ، وهي الصورة الباقية بين أيدينا لكتابه .

فليس من حق أحد إذن أن يقول : «بما أن فلانا لم يذكر كذا في كتابه الفلاني ، وهو واقع في الزمن قبل فلان الثاني ، إذن فما جاء عند فلان الثاني غير صحيح». فهذا منهج يسقطه الدليل ، كما يسقطه النظر العقلي المحض لأكثر من سبب .

أقول وأنا أعلم أنه قد يشغب علي شاغب لأني أضع نصا لم أره في مؤلف سبق البغدادي ، وهذا النص هو الذي قدمت به قبل هذا التعليق ، أضعه في مكان الحجة المبينة عن ماض كبير في حياة العرب . وليس يضير الحقائق التاريخية الكبيرة صخب غوغائي لا يرمي به صاحبه إلا إلى إثبات وجود له غير موجود .

فالنص عندي يوثقه تقديم «البغدادي» له ولو لم يكن هناك ما يسنده غيره ، لأن البغدادي عندي ثقة وحجة وفاهم يحسن الفهم ، ومدقق يجيد التدقيق ، ومحيط بحقائق لا تلتقي في كتاب غير كتابه ، وقد كان بين يديه من الكتب ما غاب عنا ، أو ما دثر . هذا فضلا عن أن ما بقي لنا من هذه الكتب قد أصابه ما أصابه مما أشرت إليه قبلا ، وأن يقع له هذا بعد أن يكون «البغدادي» قد قرأه ، فيه تفسير واقعي . ولقد يقرأ أحدنا الكتاب من الكتب وينقل منه نصا ، أو يروي عنه خبرا ثم يسهو ، في شغله ، عن تسجيل مرجعه ، فإذا جاء إلى الاستشهاد به قدمه غفلا من مرجعه أو مصدره وهو مطمئن النفس ، راضي الضمير . وأنا أروي الآن عن «البغدادي» النص ، ولو أنا قدرنا وقوع بعض ما كان يقع في القديم ، فأصاب البغدادي بلاء أصيبت به ألوف الكتب قبله ، فهل يبيح هذا الناظر في كتابي أن يطلب اليَّ في عصره تقديم البغدادي اليه أو تكذيبي فيه ؟

وشيء خاص بهذا النص لا يلتقي فيه مع كثير من النصوص ، ذلك أنه يتساوق مع كل الدلائل التي تؤيد أخبار «المعلقات ، ويمضي معها في تناسق وتوافق تام يثبت سلامته ، وهذا بعد الاطمئنان إلى مصدره الموثوق به . فهو أشبه بالقطعة المنتزعة من الصورة المتكاملة ، تستطيع في بساطة واطمئنان أن تضعها في مكانها الأصيل دون تردد .

وشيء غير هذه كلها لو توفر وحده في نص لدل على صدقه : فهذا النص يبدي عن ملمح اجتماعي من ملامح الحياة الجاهلية لا يبدي عنه غيره ، وهو من الأصالة في صورته وصياغته بحيث لا ينعطف إليه الذهن انعطافا مصنوعا ، أو ينحرف إليه انحرافا تلقائيا أو ارتجاليا ، فهو من الأمور التي تبتعد عن الجو الغامر للأذهان ، بحيث يبعد أن تنطلق إليه في سبحها الطوعى حول الموضوع .

النص غريب في دلالته ، وواسع في مرتماه ، يكشف عن ملمح اجتماعي غاب عنا تماما في زحام الدلالات التي تقدمها أخبار الجاهلية . وهو بهذا وحده يدل بنفسه على صدقه ، وهو بصفته هذه يفلت من عملية حصار عنيدة فرضها التناقض بين العقيدة الجاهلية والإسلام .

فالبغدادي حين يقول : «ومعنَى» المعلقة «أن العرب كانت في الجاهلية يقول الرجل منهم الشعر في أقصَى الأرض فلا يعبأ به ، ولا ينشده أحد حتَّى يأتي مكة في موسم الحج فيعرضه على «**أندية قريش**» فإن استحسنوه رُوِيَ وكان فخرا لقائله ، وعُلّق على ركن من أركان الكعبة حتَّى ينظر اليه ، فان لم يستحسنوه طرح ولم يعبأ به» .

البغدادي حين ينقل لنا هذا الخبر الذي جاء محرفا في الرافعي يقدم لنا ملمحا جديدا من ملامح الحياة الجاهلية . لم يتكرر عند غيره ، وكان خفِيّاً عنَّا كُلَّ الخفاء بعيدا كل البعد ، ما كان يمكن أن نتصوره مهما بلغ بنا الجهد ، وعنف التفكير .

وواضح أن في النص شيئا من العجلة في تقديم الصورة ، فهو مقيد ، فيما يلمح من مناسبته ، بأمر «**المعلقات**» خاصة . وليس بكل شعر قاله أي شاعر عربي في أي ركن من أركان الأرض ، وإلا لكان وقع عليه الاعتراض الذي وقع على الخبر في الصورة المشوَّهة التي قدمه بها الرافعي ، كما مر بنا .

إنما يقف التصرف بالشعر على هذا الوجه فيؤهَّل للمجد والبقاء ، أو للزوال والعفاء ، **إذا كان مرشَّحا** «**للتعليق**» . وهو بهذا يدخل تحت حكم الدينيات التي تتخذ لنفسها شروطا وأصولا لا تُتَّخذ في سواها . ذلك أنهم ، فيما يُرَى من دلالة النص ، كأنما كانوا يعتبرون الشعر الذي انتهَى إلى هذه المرحلة من مراحل الاختيار الديني ، ثم أسقطه حكم «**أندية قريش**» التي تعقد في مواسم الحج وحدها فإنه تحل

به «لعنة الرفض»، خاصة وأنه قد مر قبلها بمرحلة آختيار دينية سابقة في «**عكاظ**». فأصبح نبذُه من الحكمة البعيدة حتَّى لا يتجسد ببقائه التضارب بين حُكْمَي هيئتين دينيتين، إن ظلت إحداهما ترويه والأخرى لا تعترف به. ولا بد أن يكون هذا بناء على آتفاق بين السلطتين المحكمتين. وكان قبول «هوازن» لهذا السلوك طبيعيا، فلقد رأينا أن آختيارها للشعر المرشح «للتعليق» كان عملا فرديا يتم على يد حَكَم واحد من قيس عيلان، كما يدل عليه تحكيم النابغة القيسي في حرم تسدنه قيس وهو آخر حَكَم جاهلي بَلَغَتْنا حكومته. على حين كان الحكَم النهائي على الشعر في مكة كما يقدمه البغدادي باسمه الاصطلاحي، وهو «**اندية قريش**» فهو حُكْم عربي عام، على ما ستتبينه في الفصل الآتي.

الفصل السادس

«أندية قريش»

يخيل إلى أن هذا النص قد وقع على الرافعي وقع الصاعقة، ومن أجل ذلك بتره، وسكت عن مرجعه، فلم يذكره، ومحا منه كل ما اتصل بذكر «**التعليق**» إلاَّ في الحدود التي قرر الوقوف عندها ليسهل عليه الاعتراض الذي كان قد بيت النية عليه، ولو لجأ في اعْتراضه إلى بتر النصوص المتصلة به. وقد مر بنا نموذج لهذا البتر المتعمد في نص شهادة معاوية برؤيته «**معلقتي**» عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة معلقتين على الكعبة، فلقد تعمد الرافعي بتره كما رأينا، تعمدا يكشف عن دخل مشبوه.

«**وأندية قريش**» ليست «**دار الندوة**» المعروفة في حياة قريش، إذ أن «دار الندوة» ناد واحد، وليست «**أندية**» متعددة. وهذه «**أندية**» تعقد في موسم الحج فحسب لتبت في أفضلية الأشعار المرفوعة اليها حتَّى تبين الأجدر «بالتعليق» من بينها على الكعبة، على ما هو واضح في النص التاريخي الثمين.

وهي ليست مؤلفة من قريش وحدها. ولو أنها كانت من قريش فحسب وكانت بها قريش مطلقة اليد في الحكم بتعليق ما قضت بتعليقه من الشعر على الكعبة لتم «**التعليق**» لقصيدتي علقمة بن عبدة الفحل اللتين مرت بنا قصة وصف

قريش لها بأنهما «**سمطا الدهر**»، ثم لم يعتبرهما أي راوية من «**السموط**» أي من «المعلقات».

ثم إنه يقال في قريش القولة المشهورة وهي «**إن العرب كانت تسلّم لقريش بالتقدم عليها الا في الشعر**» وهو أقرب إلى أن يرفض العرب معه حكما تصدره قريش على أشعار تنتهي إلى هذا التشريف الديني الكبير في العهد الجاهلي. والواقع أنها لم يعرف لها في الجاهلية شاعر يوضع في الطبقات المتقدمة. بل إن «لهجتها» لو كانت خاصة بها، لم تكن تعتبر من فصيح اللهجات العربية.

ليست هذه «**الأندية**» إذن خالصة لقريش وإن نسبت إليها باعتبارها المشرفة على سدانة الكعبة، واليها تنظيم الحجيج، والاشراف على طقوسه وشعائره.

وإذن فمن هي هذه الأندية؟ الاجابة المنطقية في هذه الحالة أن تتألف «**الأندية**» من أعضاء من القبائل العربية من الرجال القادرين على حمل هذا العبء، وتحقيق الغاية الدينية منه، يلتقي هؤلاء في الأماكن التي تعدها لهم قريش في مكة، وفي موسم الحج. وتعدد «الأندية» يضع الفحص والانتخال والحكم على مراحل، وفي خطوات تحقق السلامة للعمل الكبير الذي تنهض به هذه «**الأندية**». ونحن الآن قادرون على أن نتصورها على حال من العمل التخصصي المتدرج الذي تظل نتائجه الفردية.الخارجة من كل لجنة ترتقي من أسفل إلى أعلى حتّى تنتهي ثمرته عند اللجنة العليا، وبتأييدها، يكون هو الفائز بالشرف الأعلى، وهو الذي يعلق على الكعبة.

أما مباشرة التعليق فلقريش التي لا تعلو يد على يدها في أمور البيت الحرام.

يخيل إليّ أن خفاء دلالات هذا النص الثمين هي التي حمته من الموت على أيدي المؤرخين فدلالاته إنما تتضح على ضوء دلالات غيره من المفاهيم المتجمعة لسيرة العلاقة بين الشعر المختار للتعليق وبين الدين الجاهلي، ولا تكاد تتبين دون ارتسام تلك الخطوط السابقة للصور العامة. وهي بهذا تؤلف ملمحا هاما من ملامح الاجتماع الجاهلي لا يغني عنه غيره، ولا يستغني هو عن غيره مما يتصل بموضوعه اتصال الحلقة الأصيلة في السلسلة النادرة.

ليس يغرب بعد هذا أن تتخلّى «هوازن» عن الثمرة التي تمخض عنها عملها

الديني في «عكاظ»، لأنها بهذا التخلي تنحني أمام إجماع عربي يرفض ما صدر عنها أو ينفذه.

ونحن إذا بلغنا إلى هذه المرحلة أمكننا أن نتصور تلك الوفود التي أتت حاجة إلى عيد البلاغة المقدسة تؤدي به واجبا دينيا يرتقي إلى مرتبة الشعيرة من شعائر الحج، أو المقترنة بهذه الشعائر.

وهم حين يَخفّون اليها يأتونها على زهو فرحين، ويخرجون منها بفخر التقدم أو الشركة في الحكم، فأي عيد كان عندهم هذا العيد الذي جعل الفصاحة من عباداتهم، وأي لهو كان يصحبه إذا هم فرغوا من حجهم؟ ولقد كانت عباداتهم يختلط بها الحلو العذب الداخل في باب اللهو السعيد، فهم يغنون على نغمات الموسيقَى حول الكعبة (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وتَصْدِيَةً)

بل إن من عباداتهم الرقص المقدس تقوم به العذارَى في أثوابهن المسبلات على قدودهن الممشوقة يجررن أذيالها في اختيال وفتنة حول المعبود الوثني «دوار» الذي يقول في وصف رقصتهن حوله آمرؤ القيس ما قال في وصف أبقاره:

فَعَنَّ لَنَا سِرْبٌ كَأَنَّ نِعَاجَهُ ... عَذَارَى دُوَارٍ فِي مُلَاءٍ مُذَيَّلِ

ويقول عنهن أبو تمام والزمان لما يُبْلِ بعد ذكرَى هذه التقاليد الجاهلية العتيدة:

وَمَضَتْ طَوَاوِيسُ العِرَاقِ فَأَشْرَفَتْ ... أذْنَابُ مُشْرِقَةٍ وَهُنَّ حُفُودُ
يَرْفُلْنَ أَمْثَالَ العَذَارَى طُوَّفاً ... حَوْلَ الدُّوَارِ وَقَدْ تَدَانَى العِيدُ

يجمع أبو تمام في لوحته الباقية منظر الطواويس وقد مضت بألوانها البهيجة الفرحة تختال رافعة أذنابها برسومها وبتشكيلاتها الدوارة، والمرسلة تتلاقي فيها ألوان الطيف فتتفصل وتتمازج، وينساح بعضها في أطراف بعض، تحت أشعة شمس الصباح النديّ وهي تنطلق من حواف قرصها الوهاج في ألوان تماز وتتداخل وتتماوج فوق صفحة سماء بهية، لا تزال تختلط زرقتها بظلال سحب خفاف متذاوبة في أشعة الشمس المشرقة، تحللها ولا تسترها، وتجمع بينها ولا تبددها فتبرز الشمس بوجهها المتألق من خلالها تجر من أضوائها الملونات ثياب ملكة، وتدفع من فوق رأسها بهالة تحيط بها من هذه الألوان المنورة المذهبة المفضضة، تتلاقَى بجموع ما تبديه مع الطواويس الناشرة أذنابها فوق خضرة المرج المبتل بالندَى، فالشمس ملكة

معبودة ، والطواويس عبادها يدرن في رقصتهن تحت عينيها دورة عذارَى «دُوار» حول معبودهن .

فيعكس أبو تمام بهذا الجمع البارع بين الصور منظر أولئك الفتيات وهن يدرن في رقصتهن التعبّدية في أثوابهن الطويلة الملونات حول معبودهن ، ويعكس أمرؤ القيس جانبا آخر من جمال أجسادهن حين شبه بهن المها دائرات وجِلات وقد برز عليهن من فوق التل يرجو صيدا .

في هذا الجو الذي كان يمزج بين الفن والدين ، ويعتبر كلا منهما جزءا من الآخر يعبر عنه ، كان الشعر المختار للتعليق على الكعبة يحمل اليها . وليس بين أيدينا شيء يمكن أن يهدينا إلى تفاصيل الاحتفال بهذه المناسبة ، ولا الرسوم التي كان يحاط بها تعليق هذا الشعر . وكيف يسوغ لنا أن نلتمس هذه التفاصيل ونحن بازاء فراغ مفزع في كل ما اتصل بالحياة الجاهلية ، الجوهر منها قبل العرض . وكيف لنا أن نرجو شيئا من هذا ونحن إنما نخلص بالعنف الهائل بعض ما نخلصه منها من النصوص التي أفلتت من العمل المنظم العامد لقتل الصورة الحقيقية للحياة الجاهلية . يتآزر فيه العدو والصديق ، والابن الشرعي للعرب والغريب الدعي ، يتآزر فيه المؤمن الورع الذي راح يمحو من وجوده ومن خياله ، ومن الواقع المتبقي عن الماضي . كلَّ أثر لتلك العهود التي أصبحت ذكراها تفزع العقول وتثقل النفوس بما تحمل من أوزار الدماء المباحة في ظل الفرقة الطاغية. أما الابن الدعي فهو الشعوبي الناقم على العرب ما أزالوا من دول أسلافه الدخلاء على المنطقة فهما عاملان أبدا من وراء قناع مسدل على نقمتهما يتخذانه من التسوية الاسلامية يحاربون الاسلام في شخص العرب .

فلا ذاك يُرْجَى في الإبقاء على القديم ، ولا هذا يكف عن تزوير أسبابه بحيث نحط من قيمة العربي الذي هداه إلى الاسلام . تلك هي نكبة التاريخ العربي ، ولهذا فنحن لا نرجو أن نجد الأصول الا بشق النفس فكيف بالفروع .

بعد اختيار الشعر الذي سيعلق يأتي دور كتابته . ونص البغدادي ، ونص ابن رشيق يقدمان في هذا تفصيلا نادرا بين أخبار تلك الحقبة. فيقول البغدادي : «وكانت العرب تسميها (المذهبة)... من الإذهاب أو التذهيب ، وهما بمعنَى التمويه والتطلية بالذهب» .

ويزيد ابن رشيق الخبر تفصيلا فيقول : «وكانت المعلقات تسمَّى «**المذهبات**» . وذلك لأنها اختيرت من سائر الشعر فكتبت في القباطيّ بماء الذهب وعلقت على الكعبة ...... **ذكر ذلك غير واحد من العلماء**» .

(العمدة — ج 1 ص 96)

«والقُباطِي» والقبطية : ثياب كتان بيض رقاق تعمل بمصر ، وهي منسوبة إلى القبط على غير قياس ، والجمع قُباطي بالضم ، وقَباطي بالفتح وفي حديث عمر رضي الله عنه : لا تلبسوا نساءكم القباطي فانه إن لا يشف فإنه يصف» (اللسان ، مادة : قبط) .

فالقباطي نسيج أبيض ناصع البياض ، لا يشف ، ناعم أملس ، ليس بالغليظ القوام ، اختاره العرب لكتابة هذه القصائد ، وهو يحمل إلى الجزيرة من أرض مصر لأن المصريين هم صُنّاعه . وهو من الشهرة ، وشيوع الاستعمال بين العرب منذ قديم حتَّى إنه لتنحت له في العربية نسبة على غير قياس ، فيقال في واحده «القبطية» بضم القاف تمييزا له من «القبطية» بكسرها على القياس حتَّى لا يلتبس النسيج عند الدلالة عليه بالمرأة المنسوبة إلى «قِبْط» مصر .

وفي رواية ثانية «القباطي المدرجة»، فكانت القصائد تكتب على هذا النسيج الثمين بماء الذهب ، ثم يعلق ممدودا مسدلا منشورا فوق الجدار يقرأه القارئون من زوار الكعبة حاجين ومعتمرين . ويحمله من شاء إلى بلده في صدره أو في قرطاسه . والشعر منذ القديم ثقافة العربي التي يعتز بها ، وقد آمتد به هذا الاعتبار في الاسلام يحض القوم رؤوسُهم على روايته .

وقد حاول قوم أن يحاربوا الشعر في الاسلام باعتباره أثرا جاهليا أو بقية من بقايا الوثنية الجاهلية فزجروا عن ذلك زجرا عنيفا . «قيل لسعيد بن المسيب : إن قوما بالعراق يكرهون الشعر . فقال : نسكوا نسكا أعجميا» .

وظل الشعر بكل صوره ، وبأعرق ما فيها من ذهاب في التعهر ينشده العلماء والفقهاء والزهاد في المساجد ، لا يجدون في هذا حرجا : سئل آبن سيرين في المسجد عن رواية الشعر في شهر رمضان وقد قال قوم إنه ينقض الوضوء ، فقال :
نُبِّئْتُ أَنَّ فَتَاةً كنت أَخْطُبُها   عُرْقُوبُها مثلُ شهرِ الصَّوْمِ في الطول

ثم قام فأم الناس . وقيل : بل أنشد :

لَقَدْ أصبحت عِرْسُ الفَرزدق ناشِزا ولو رَضِيَتْ رَمْحَ ٱسْتِهِ لاَسْتَقَرَّتِ

وسئل ابن عباس : هل الشعر من رفث القول ؟ فأنشد :

وَهُنَّ يَمْشِينَ بِنَا هَمِيسَا إنْ تَصْدُقِ الطَّيْرُ نَنِكْ لَمِيسَا

وقال : إنما الرفث عند النساء . ثم أحرم للصلاة (العمدة — 1 : 20)

هذه النظرة المتسامية إلى الفن ، العازلة له عن الدين حتّى في حرم الدين وذروة مناسكه ، ومعقد أمره تلخص الارتباط العريق الذي مضت عليه الحضارة العربية آمادا في المزج بين الدين والحضارة ، بين الدين والفن .

فشعر ٱمرئ القيس الذي يمتزج فيه الجد الحزين بالفن العاري يعلق في الجاهلية على الكعبة ، فإذا جاء الاسلام فنفَى عن الكعبة أوضار الوثنية ، رفع الشعر المعلق فوق الجدار فذهب بالجسد الفاني ، ولكنه أبقَى الروح ينساب حيا في الصدور التي تعمر هذا المسجد نفسه ، وهي لا تُنْزِل مكان ربها في قلوبها شعرة ، ولا تخلط في ذكره بين انطباع حلو يودعه هذا الشعر بين الجوانح وبين توقير وثيق وحب مكين لالَهها الواحد الذي تعبده . فهي هي التقاليد التي درج عليها بناة حضارة فذة في تاريخهم المتحول : تقديس الجمال في الوجود مادة ومعنًى ، تجسيدا وتجريدا ، يعزل منه في مواطن العبادة الغيّ الناشئ عن الافتتان بالجسد ، ويخلصه من عرام الشهوة الشاغلة للإنسان عن ربه فلا يستبقي منه إلا ما صرف نفسه إلى تعظيم الله من سر الجمال القدسي المبثوت في كل مظهر من مظاهر الوجود . كان الجمال في الجاهلية يعبد جسدا ثم صار في الاسلام يعشق روحا وسرا لا يحرم منه الدين معتنقه مذاقا بريئا يفتح في قلبه وفي عينه آفاقا للدنيا يتسع بها وجوده ، وترحب بها نفسه .

ثم كانت هذه الخطوة نفسها مرحلة انتقل فيها الشعر بعد قليل إلى التعبير بالحب ، وبالجمال الجسدي ، وبالخمر عن فنائه في حب الله : كان هذا الانتقال مرحلة مهيئة للتعبير التصوفي .

إن إيشتار أو عشتروت ، وبغايا المعبد المقدسات في جميع صور الحضارة العربية القديمة في تاريخها الطويل ، وفي مواطنها الممدودة لم تكن نماذج لإشباع الشهوة ، ولا استغلال أموال المتهافتين على اللذة ، ولكنها كانت نوعا من التعبير عن عبادة الجمال ، تجسده المرأة ، وعن عبادة المتاع الجسدي بوصفه المركب إلى التكاثر في

الإنسان ، بل إلى وجوده استمرارا . وكان هذا في عهد يقارب فيه الإنسان عهد الفطرة الغالبة ، الحاجبة لمطلب اللذة للذة ، المقصية عن عرام الشهوة وانحرافها ، يوم كان الإنسان لا يعرف لقاء المرأة الا للنسل ، مثله في هذا مثل كل حيوان لم يجرفه الانحراف عن الطريق الذي دفع به إليه قانون الخَلْق الأول .

لهذا لم يكن تعليق شعر امرئ القيس الغزلي العاري على الكعبة بالأمر الذي يحرج له المؤمن المتزمت ، تماما كما كان ابن سيرين وابن عباس وابن جريج ينشدون هذا الشعر نفسه في أماكن العبادة الكبرَى ومن بينها الحرم ، ثم ينهضون إلى الصلاة في موقف من مواقف التحدي للمتزمتين الذين يقول لهم ابن سيرين إنهم نسكوا نسكا أعجميا .

وعبارة النسك الأعجمي التي يقولها تنضم فيما تنضم عليه من الدلالات على الرهبنة . أي على تحريم ما أحل الله باسم الدين وهو ما يرفضه الاسلام .

وقد كان تعليق الشعر في المعبد وتذهيبه معروفا عند اليونان . وهم يقدمون لنا في هذا شاهدين عن تعليق قصيدة للشاعر الغنائي بندار قالها في تعظيم المعبود أمون المقتبس من المصريين (أوليمبيات بندار— ترجمة بويش ، المقدمة 13) وكان أمون هو اسم إله مدينة طيبة المصرية ، وبندار الشاعر قد ولد في بلدة صغيرة تتبع طيبة اليونانية ، وتقع على مقربة منها وهو ينسب إلى طيبة في العادة ، نقشت قصيدته على حجر وعُلِّقَ الحجر بمعبد هذا الآله فيها . فطيبة اليونانية تتبع في تقديس آمون ما كانت تصنعه طيبة المصرية ، ولعل «تعليق» الشعر الأول لبندار في معبد امون كان محاكاة لما كان يقع في معبد هذا الآله في مصر . وهذه مؤنسات تستفاد من التقابل بين وضعي الآله في الطيبتين .

وعلقت للشاعر نفسه قصيدة أخرى— هي الأوليمبية السابعة— بعد أن كتبت بحروف من ذهب في معبد أثينا المعبودة اليونانية في ليندوس (أوليمبيا بندار— ص 88 ، ترجمة ايمية بويش : باريس)

هذه خطوط دالة من صورة كبيرة لم تتم لبعض جوانب الحياة العربية الجاهلية كانت تتوارَى في ثنايا الكتب ، وَطَيِّ العبارات التي تحتاج إلى التحليل البعيد الذي يخلص منها دلالاتها الثانية وهي تضع أمامنا العرب موضع شعب يشبه شعوبا كثيرة من أمم العالم القديم يشتركون مع غيرهم في تصور العبادة كما يشتركون معهم فيما يهتمون به من جوانب الحياة . وهم بهذا ليسوا طرازا من الخلق وحده ، كما يريد

الكتاب القدماء. فهم يعبدون آلهتهم كما يفعل غيرهم من الأمم، يقيمون لها الأعياد، ويحتفلون بهذه الأعياد بالموسيقَى والرقص والغناء، ويتسابقون على الخيل ويتراشقون بالسهام، ويسبحون. وهم يتواصون بتكوين شبابهم على هذه المبادئ لتتم له باكتمال التقائها فيه الرجولة. وهم يرقصون الرقصات الدينية في أجمل زي وآنقه، وهم يرون أن قوة خفية مغيبة توحي للشاعر بما يجري من قلبه إلى لسانه، كما كان اليونان يرون أن لسقراط جنِّيا يشاركه استنباط الفكرة الفلسفية وتقليبها حتَّى تستقيم له السيطرة عليها. بل إنهم لأعرق اتصالا بالواقع وأبعد عن الأيغال في الاسطورة إذ يجعلون ملهم الشاعر شيطانا، ووَحِيَّ الكاهن جنيا فيحل في معتقدهم محل الاله كيانا تمكن السيطرة عليه، أو القرب منه، وهذا تطوّر إلى الواقعية الاعتقادية.

كل العناصر التي كانت مهيأة في حياة الشعوب القديمة كانت عند العربي الجاهلي، تبرز في هذه الخطوط التي استخلصناها من أخبارهم ومن الآثار التي بقيت لنا عنهم، لم نقحم فيها عليهم ما ليس منهم. كل ما هنالك أننا انطقنا الصامت وبعثنا الكامن من خلف قناع الخبر المسوق في موضع يمتص فيه الانتباه غيره حتَّى يشغله بنفسه عما وراءه. وكم كنت أود أن أسوق هذه الخطوط المبينة الناطقة بالدلالة على مجموع الصورة، كم كنت أود لو قيض لي أن أقدمها متلاحقة، متماسكة، مجتمعة ليتألف بالتقائها على الطرس في الخيال الوجه الذي تفيده باجتماعها على الحال التي يغنيك فيها الرسام بالخطوط المعبرة عن شخصية الوجه المرسوم، لكني لم أكن في حل من صنع هذا لأني حينئذ كنت أكون مرغما على التضحية بالطريقة الاستدلالية التي سلكتها للبرهنة على أن هذه الصورة هي الحقيقة، ولبرز من المكابرين الذين ديدنهم في الحياة العيش بالصورة المقلوبة. إذا قلت نعم قالوا: لا. وإذا قلت: لا، قالوا: نعم. لا يكلفهم ادعاء العلم إلا أن يقلبوا العبارة التي تقولها، وما أرخصه من علم. أما إذا أنت افحمتهم بالدليل، وأثبت القضية فيصبح حينئذ الانتحال لها هو طريق العيش، لا يجدون شيئا من الحياء يردهم، ولعلى أقبل هذا الوجه من وجوه السرقة على مضض، ولكنه على كل حال أقل في النهاية ضررا بالقضية وبثبوتها، وهذا هو مطلب الباحث أما التاريخ فمنصف وإن تمهل.

الباب الثامن

مـوازنـات



الفصل الأول
الارتزاق بالشعر في اليونان

وفي هذه المناسبة التي تعن، مناسبة الاشارة إلى الشاعر الغنائي اليوناني بندار أقول: إنه لم يعلق في المعابد فيما قدمت من النماذج إلا الشعر الغنائي، ولم أقرأ فيما قرأت عن أدب ملحمي أو تمثيلي عُلِّق بها. صحيح أن التمثيلية اليونانية كان أداؤها التمثيلي يعتبر عبادة بالقياس إلى الجماهير المشاهدة، لأنهم كانوا فيها تتجسد لهم حياة معبوداتهم، فكأنهم يقرأونها في سيرة العمل الفني المرسوم أمامهم فوق المسرح، والمسرحية إنما وجدت عندهم لأداء هذه الغاية، ولكننا لا نقرأ شيئا عن تعليقها في معبد كما قرأنا عن تعليق هاتين القصيدتين الغنائتين لبندار في معبدي أمون المصري وأثينا اليونانية.

وشيء آخر أريدُ أن أنبه إليه، فنحن شديدو الحرج بكون بعض الشعراء في العصر الجاهلي الأخير وصفوا بأنهم كانوا يرتزقون بالشعر، وشعراؤنا إذا كانوا قد انتهوا إلى هذه المرحلة من مراحل العمل الشعري في عهد متأخر جدا من العصر الجاهلي فإن كبير الشعراء اليونان الغنائيين بندار كان **يرتزق بشعره**، ولم يجد أحد من الأوروبيين شيئا من الحرج بهذا، بل لعله لم يستحق عندهم التنبيه عليه نصا فترك لاستنتاج قارئ سيرة هذا الشاعر.

فأولومبيات بندار نظمت في الثناء على رجال فازوا في السباق الرياضي الأوليمبي، كان الشاعر يشد الرحال إلى بلادهم بطلب منهم ليكتب لهم شعرا يكبر به بطولتهم، ويشهد بنفسه الفرقة الغنائية التي تؤدي هذا الشعر على آلاتها، ويختار هو رئيسها والمشرف على تنظيمها، وينال مكافأته عليه مالا، تماما كما كان النابغة الذبياني والأعشَى يفعلان. وقد وهبت له مدينة أثينا عطاء بلغ عشرة آلاف دراخمة

لقاء القصيدة التي نظمها في مدحها . وكذلك كان غيره من الشعراء اليونان الغنائيين يأخذون جزاءهم من هؤلاء الذين كانوا يستدعونهم إلى بلادهم لتخليد بطولاتهم الأوليمبية أو النيمية (مقدمة ترجمة بويش لأوليمبيات بندار) .

فالشعر الغنائي اليوناني يلتقي في هذا مع أشعار المدح التي برزت في أواخر العصر الجاهلي على لسان الأعشَى والنابغة الذبياني . على أن ممدوحي الشعراء الجاهليين كانوا ملوكا على حين كان ممدوحو الشعراء اليونانيين من الشعب ، وكان هدف الشاعر الجاهلي المهون للعطاء الذي كان يناله تبعا لا أصالةً ، في الأعم الأغلب ، تحقيق هدف سياسي أبعد بكثير من مجرد المدح ، ومن التفكير في العطاء ، فقراءة شعر هذين الشاعرين تفتح الأبصار على مجهود مضن يبذله الشاعر في رحلاته المترامية بين رؤوس الجزيرة العربية لاستنهاض هممهم، وحملهم على حشد قواهم لمواجهة التحفز الأجنبي الذي كان قد راح يتجمع في صدور ملوك الفرس، والأمل الذي كان يشاغلهم هم من ناحية ، والروم من ناحية أخرى في فتح الجزيرة العربية ، بعد أن مزقت الحروب الأهلية فيها دولة كندة ، وهي التي كانت في عهد الحارث الكندي الأكبر قد دفعت سيوفها مد الفتح العربي إلى الهضاب المشرفة على البوسفور ، ولولا ما اندلع من الحروب الضارية بين بنيه بعضهم وبعض لطغَى هذا المد طوفانا كان من المحتمل جدا أن يبلغ جيشانه القسطنطينية ويطغَى على المدائن .

ولما فشل مشروعْ امرئ القيس الكندي في حمل جيش الروم إلى قلب الجزيرة بموت امرئ القيس على الطريق وتبدد الجيش انتهَى خوف الروم بهم من انبعاث قوة جديدة تحل محل كندة إلى التماس من يعتمدون عليه في إقامة حلف معهم يربط بينهم وبين مكة وكأنهم كانوا يعلمون في وضوح أنها هي المدينة التي يرشحها التاريخ لزعامة الجزيرة بحكم مكانها من الزعامة الدينية الشاملة بعد انهيار دول الجزيرة العربية كلها في تلك الحقبة السوداء من تاريخ الفُرقة العربية .

فعقدت الأطماع بين عثمان بن الحويرث بن أسد القرشي الذي «كان يطمع أن يملك قريشا وبين قيصر على أن يؤازر قيصر عثمان على تحقيق مطمعه في ملك قريش لقاء التزام عثمان حلفه ، وإقناعه قريشا بقبوله وقبول ملكه عليهم والا منعهم قيصر الاتجار في بلاده ، وجاءهم برسالة من ملك الروم بهذا المعنَى فأوجست قريش خشية من أن يحرموا هذا المرفق وواعدوا عثمان الصبح لينهوا إليه ما اجتمعت كلمتهم

عليه ، فلما كان الصباح ولقوه قال قائلهم «معاذ الله ملك تهامة» وردوه فاشلا ليحمل إلى قيصر نبأ فشله في اقناع قريش بتمليكه ، حتَّى ولو كان حليفا لقيصر وكان ثمن امتناعهم عن تمليكه منعهم من الاتجار في ملكه . وسمع قيصر وكأنه لم يسمع ، وظلت قريش بعدها ترحل الى الشام وأوروبا حتَّى خلص الاسلام الشام وآسيا الصغرَى كلها من مخالب النصرانية : ذلك أن قيصر لم يكن يملك من أمر ملكه في مواجهة هؤلاء العرب في جزيرتهم أكثر مما كان العرب يملكونه في مكة من أمر قيصر في بلاده . ومن هنا كان ينتظر ما يأتيه من قبل أحدهم إن كان له عند قيصر ما يطلبه ولم يكن يكلفه وراء أن يقدم له مثل ورقة التمليك التي أعطاها لعثمان هذا ، مختومة بخاتمه الذهبي . ولعل قيصر كان أحوج إلى الطريق التجارية الآمنة التي يقدمها اليه هؤلاء القرشيون في جزيرتهم ، ويحملون له عليها متاجره في قوافلهم الصاعدة الهابطة تصل بين أرجاء الأرض الفساح .

ثم يأتي بعد هذا موقف هذا الغساني الرابض على مداخل الجزيرة يقوم حاجزا عنيدا بينه وبينها إن أحدث قيصر حدثا في مواجهة أيٍّ من أهل الجزيرة وخاصة في مكة .

في هذا الجو المشحون بالمخاطر والمفاجآت كان الشاعران العربيان : النابغة والأعشَى يقطعان الجزيرة في محاولات عنيفة واعية لحشد القوَى ، وتنبيه الغافلين ، لا يكاد يستقر بأحدهم المقام في شمال أو جنوب . بل إن الأسفار لتظل تقاذف بالرجل الضرير حتَّى تلقي به على كسرَى ينظم له القصيد يلقي فيه بالوحى نذيرا لكسرَى أن يقدم على المخوف الرهيب . وإن كسرَى ليلقَى من وحيه ما يجفل له فيسعَى جهده إلى اتخاذ ظاهر من الازدراء بالشاعر وقومه في مناسبة يصطنعها من نقد شعره ليغطي بالازدراء المدَّعي شبهة تبعث الرعدة في قلبه الخافق بالمقت من تحت رداء الملك الأرجواني . ولست أرتاب لحظة في أن اللقاء الذي وقع بين بكر وبين الفرس بعد مصرع النعمان صهرها إنما كان اتصالا لمنطق الأحداث التي كان الأعشَى والنابغة يريان فيها طلائع العاصفة . والنابغة القيسي يسعَى إلى جمع الشمل بين الملكين العربيين اللذين اقتتلا وافترقا حتَّى لقد اشمتا عدوهما جميعا ، وفتحا بسيوفهما الثغرة الدامية التي يريد عدوهما أن ينفذ منها الى قلب أمتهما ووطنهما .

فلم تكن مهمة المدح لدَى الشاعرين تهافتا على المال يطلبانه عند هؤلاء الملوك ،

إنما كان الشاعران ينذران في كل بقعة في الجزيرة العربية بالعاصفة التي كانت على وشك الهبوب ، وقد هبت ولكن في الوقت الذي كانت فيه قوَى بكر قد اتخذت أهبتها لمواجهة العدو فلم تباغت . ثم لم تلبث الموجة أن ارتدت إلى صدر باعثها تحت لواء الإسلام .

ولذا فاننا يجب ألا نخرج قط بما يقال لنا مِنْ أنَّ شعر هذين الشاعرين إنما كان للارتزاق . وإن شعرهما كان مدحا محضا تنتحل فيه الصفات لتسبغ على الممدوحين امتراءً لمالهم . إنما كان السعي من قبل الشاعر إلى تحريك الهمم ، وبعث الشعور بالخطر . وتهيئة النفوس للحادث الجلل .

وهؤلاء الشعراء كانوا أعمق إدراكا لمجرَى الأحداث العامة ، وللقدر الذي ترتبط فيه مصالح أولئك الملوك المتخاذلين المتقاتلين فيما بينهم تشغلهم معارك الساعة عن قدر الخطر الماثل على أبواب الدار يتصارع فيها الأخوة . والشعر الذي قاله النابغة في غياب النعمان الأخير بعد أن استدرجه كسرَى فوافاه النابغة على أمان فأخذه وسجنه قبل أن يقتله :

وَإِنْ يَرْجِعِ النُّعْمانُ نَفْرَحْ وَنَبْتهِجْ	وَيَأْتِ مَعَدّاً مُلْكُهَا وَرَبيعُها
وَيَرْجِعْ إلى غَسَّان مُلْكٌ وسُؤْدد	وتلك المُنَى لو أَننا نستطيعُها
وإِنْ يهلك النعمانُ تُعْرَ مَطِيَّةٌ	ويُلْقَ إلى جَنْبِ الفَناء قُطُوعُها
وتَنْحَطْ حَصَانٌ آخرَ الدَّهْرَ نَحْطَةً	تقَضْقَص عَنْهَا أَو تَكادُ ضُلُوعُها

هذه الأبيات يقولها النابغة الذبياني فيؤدي بها عن فجيعة طلاب الوحدة في ذلك الزمان بفقد النعمان الأخير الذي كان قد راح يتحول عن السياسة التي انتهجها آباؤه في ضرب العرب داخل الجزيرة بعضهم ببعض ، ويتجه بسعى النابغة نفسه إلى الجمع بينهم حين شعر أن العاصفة على وشك الهبوب . هؤلاء الشعراء كانوا القوَى اليقظة الحية الساعية بين أرجاء الجزيرة لتحقيق الخير لأمتهم . فإذا جاء شعرهم جاريا مجرَى الثناء على هؤلاء الذين كانوا يريدون حشدهم إلى تحقيق أملهم الأكبر ، وأنسوا منهم الاستجابة لم يكن هذا الشعر منهم للمدح بمعناه المبتذل ، ولا طلبا للعطاء تهالكا على العرض ، وإنما كان العطاء يأتي في حمية الاندفاع الصادق تعبيرا عن التآلف الناشئ بين نفسين متشابهتين في طلب المجد ، وفي الاستعداد للبذل

في سبيله. والنابغة يوم قال شعره هذا في النعمان الغائب الميئوس من عودته لا يصله به الا حبل التمني البعيد، لم يكن يرجو على قوله عطاء.

أما الشاعر اليوناني فقد كان يطلب الثمن ويتوقع الأداء، بل إن ثمن كل قصيدة محدد، معروف بتسعير جار متفق عليه.

الفصــل الثاني

صاحب وحي الفيلسوف والشاعر

في «مأدبة» أفلاطون أو «الحب» أن سقراط كان يصحب اريستودوم أحد تلاميذه في طريقه إلى الوليمة التي أدبها أجاتون لأصدقائه بمناسبة فوزه في لينيات الاوليمبياد التسعين وتتويجه وتمثيل مسرحيته الفائزة. فتأخر سقراط في الطريق، وسبقه تلميذه اليها. وسأله أجاتون: أين سقراط؟ فقال إنه: تأخر عني في الطريق وهو في خارج الدار في مكان قريب. فيهم أجاتون بارسال أحد عبيده ليحضر سقراط، ولكن أريستودوم ينهاه عن ذلك ويطلب إليه التريث حتَّى يفرغ سقراط من مناجاة وحيه الجني منفردا، ويصدع أجاتون احتراما لخلوة سقراط مع وحيه حتَّى إذا قضَى حاجته جاءهم فاشترك في مأدبتهم ثم كان الحوار الذي يبدأ بعد المجاملات المألوفة في مثل هذه المناسبات.

ومعنَى هذا أن المجتمع اليوناني كان يرَى في الفلسفة العليا عنصرا لا يأتي صاحبه من قبل نفسه بقدر ما يأتيه من وحي قُوَى خارقة ترتقي بقواها فوق قوَى البشر.

بل إن هذا المعنَى ليرتفع إلى مقام القدسية في نفوس ذلك المجتمع حتَّى المفكرين منه الذين يبلغون منزلة أفلاطون فيثبته في «المأدبة» مسلِّما به، راضيا عنه. ولو تسخطه لنفاه. ثم إنه يروي عن جالينوس قوله: «والأولى أن نقول إن الله تبارك وتعالى خلق صناعة الطب وألهمها الناس.... وذلك أنا نجد الطب أحسن من الفلسفة التي يرون أن استخراجها كان من عند الله تبارك وتعالى».

(طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة - ص 13، طبعة بيروت)

وأعرق من هذا وأقدم أن الرجل الذي نسب إليه القدماء أول ظواهر التفكير

الانساني السامي : وهو هيرمس المصري، جعلوه في أعدل الروايات نبيا. واسم هيرمس عند العرب إدريس (**المصدر السابق : 21 - 22**) وهم يقولون عنه : «إنه ألّف لأهل زمانه كتبا كثيرة بأشعار مؤزونة وقواف معلومة بلغة أهل زمانه في معرفة الأشياء الأرضية والعلوية «وكان مسكنه صعيد مصر» (**نفس المكان**)

وفي (**سيرة ابن إسحق : ص 101**).

«حتَّى إذا كان الشهر الاخر الذي أراد الله عز وجل به ما أراد من كرامته من السنة التي بعثه الله فيها وذلك في شهر رمضان ، فخرج رسول الله ﷺ كما كان يخرج لجواره ... حتَّى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله عز وجل فيها برسالته ، ورحم العباد به ، جاءه جبريل بأمر الله تعالى . فقال رسول الله ﷺ لجاءني وأنا نائم ، فقال : اقرأ ، فقلت : (و) ما أقرأ» فغتني حتَّى ظننت أنه الموت ، ثم كشفه عني ، فال : اقرأ ، فقلت : (و) ما أقرأ . فعاد لي بمثل ذلك ، ثم قال : اقرأ فقلت : وما أقرأ ؟ وما أقولها الا تنجيا أن يعود لي بمثل الذي صنع بي فقال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق .....) إلى قوله (ما لم يعلم) . ثم انتهَى فانصرف عني ، وهببت من نومي ، وكأنما صور في قلبي كتاب .

ولم يكن في خلق الله عز وجل أبغض إلي من شاعر أو مجنون ، كنت لا أطيق أنظر اليهما فقلت : إن الأبعد —يعني نفسه ﷺ— لشاعر أو مجنون .

ثم قلت : لاتحدث قريش عني بهذا أبدا ، لأعمدن إلى حالق من الجبل ، فلأطرحن نفسي منه فلأقتلنها فلأستريحن .

فخرجت ما أريد غير ذلك . فبينما أنا عامد لذلك سمعت مناديا ينادي من السماء يقول : يا محمد ، أنت رسول الله وأنا جبريل .

فرفعت رأسي إلى السماء أنظر ، فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول : يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل .

فوقفت أنظر إليه وشغلني عن ذلك ، وعما أريد . فوقفت ما أقدر على أن أتقدم ولا أتأخر ولا أصرف وجها في ناحية من السماء إلا رأيته فيها فما زلت واقفا ما أتقدم ولا أتأخر حتَّى بعثت خديجة رسلها في طلبي حتَّى بلغوا مكلة ورجعوا فلم أزل كذلك حتَّى كاد النهار يتحول ثم انصرف عني وانصرفت راجعا إلى أهلي حتَّى أتيت

خديجة فجلست إلى فخدها مضيفا إليها ، فقالت : يا أبا القاسم أين كنت فوالله لقد بعثت رسلي في طلبك حتّى بلغوا مكة ورجعوا ، فقلت لها إن الأبعد لشاعر أو مجنون ، فقالت أعيذك بالله يأبا القاسم من ذلك ما كان الله عز وجل يفعل بك ذلك مع ما أعلم من صدق حديثك وعظم أمانتك وحسن خلقك ، وصلة رحمك وما ذاك يابن عم ، لعلك رأيت شيئا أو سمعته .

فأخبرتها الخبر ، فقالت : أبشر يابن عم ، واثبت له فوالذي تحلف به إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة».

خبر غريب ينحدر عن أصدق رجل في التاريخ الانساني يهديه الله بهدى منه ، وتحافظ الأجيال على ما تركه لها من هدَى ومن رشاد .

لما رأَى النبي ﷺ ما رأَى ، اختلطت عليه الظاهرة النبوية أول الأمر بوحي الشاعر ، على كراهته للشعراء ، وعلى فزعه من أن يمسسه ما يمس المجانين ، وأن يتصور له ما يتصور لهم ، والنبي ليس غريبا عن بيئة الشعراء أو الكهان في عصره وتصوره أن الشعراء تعالج معهم نوازل شعرهم هذه المعالجة تصور صادق وكاشف .

بل إن هذا التصور قد لزمه حتّى بعد أن سمع جبريل يناديه باسمه ويقول له : إنك رسول الله ، وأنا جبريل ، فظل مستوليا عليه يتخوفه ويترقبه حتّى يلقي السيدة خديجة فتطمئنه وتثبته وهنا يبدأ شعوره بأن الأمر غير أمر الشاعر وغير أمور المجانين .

فالحدود بينها لا تتضح ، ولا تتحدد إلا بعد الممارسة المثبتة ، وطول ألفة الأمر على من يكابده . وإذن فقد كان القائم في الأذهان أن الشعراء توحى إليهم بالشعر قوىً خارقة ، ولكنها قُوىً لا تدخل في دائرة الخير المطمئن التي تقبلها كل النفوس .

ولكن من رفض هذا الوضع قبل النبي ؟ لم نعرف أحدا رفضه ، بل إن الناس جميعا كانوا يعتبرون الشعر هبة ، وعطية تأتي من وراء الغيب ، وصاحبها ذو مقام كبير ، يرجوه كل الناس ولا يرفضه من عرض عليه إلا من كان بالطبع والسجية والخلق مهيأ لما هو أفضل منه .

كان الشعر إذن وحتّى عصر النبي هبة تلقي إلى صاحبها ويبثها في قلبه كيان غيبي عبروا عنه «بالوحيّ» بل إنهم فرقوا بينه وبين «رَئيّ الكاهن» الذي كان بدوره يتلقي

علمه بالغيب من قوىً خفية . فليس غريبا إذن على مثل هذه الثمرة التي لم يكن العصر يفرق بينها وبين الوحي الالهي ، أن تنصب لها العقول القوية ، وأن تتلمس أفضلها أهواء الناس ثم تؤخذ فتعلق في مكان «القدسية» أي فوق الكعبة . لقد علقوا الأصنام فوق الكعبة وعلقوا العهود والعقود والأحلاف فلا غرابة في أن يعلقوا «الشعر» .

ومن هنا تكون النفرة من تقبل هذا الواقع التاريخي نفرة جاهلة أو متكلفة مصنوعة .

ففكرة تقديس الشعر فكرة قديمة تتصل على مدَى التاريخ ، وهي أصيلة في الشعوب المتحدرة من أصول عربية ، والنازلة في الوطن العربي وفي الشعوب الآخذة عن المشرق القديم ثمار حضارته ، وخلاصة تجاربه الاعتقادية ، وقد بقيت بين العرب امتدادا للماضي الاعتقادي الذي ظلوا يعيشونه حتَّى جاءهم هدَى الاسلام . ولا شك في أن التقدم الحضاري بالنفس العربية ، في خلال تجاربها ، ومعاناتها الطويلة قد انتقل بهذه الآلهيات إلى مرتبة دونها في تفسير الواقع ، فغدت هذه الآلهة الملهمة للشعر عند الشاعر ، وللغيب عند الكاهن جِنا وشياطين

ونحن نستطيع في شيء غير قليل من الاطمئنان القول بأن الهيبة والفزع اللذين كانا يعروان نفس العربي من هجاء الشاعر ، والاعتزاز به حليفا وصديقا وأخا رفيقا ، إنما هي صدَى للشعور القديم باتصاله بمصدر القُوَى الكبرَى في الوجود اتصالا يتيح له استنزال غضبها على من شاء ، واجتلاب رضاها عمن شاء ، أو أنه إذا قال فانه ينطق بوحي منها ، فذمه إذا ذم حق ، ومدحه إذا مدح حق .

واللقاء بين الكهانة والعمل الديني حقيقة تاريخية معروفة ، والاقتران بين الكاهن والشاعر في ارتداد علم كليهما إلى قوة غيبية يشير إلى الشعور القديم بتشابه وظيفتهما في الحياة الدينية .

أما فيما يتصل بتعليق شعر الشاعر ، حينما يحقق من الناحية الجمالية قدرا فائقا ، في محارب الدين ومحارمه وفوق أقداسه ، فهو كذلك ظاهرة قديمة لم ينفرد بها العرب .

فالقصيدة الأولمبية السابعة من شعر بندار ، كبير الشعراء الغنائيين اليونان قد

كتبت بحروف من ذهب وعلقت في قدس المعبودة «أثينا» في ليندوس ، ونقش له لحن يرفعه إلى المعبود أمون فوق لوحة حجرية وعلقت في معبده بطيبة (**بندار الأولمبيات ترجمة وتقديم ايميه بوئيش** عضو المعهد الفرنسي ص : 7 — 8 من المقدمة وفي ص 88 من الكتاب)

ومن المصادفات الداعية إلى النظر أن رواية هذا الخبر ترجع إلى ترجمة لبندار يصفها ناقله إلى الفرنسية بأنها كتبت في عصر متأخر جدا عن عصر الشاعر وبأنها تراجم هزيلة . ومع ذلك فلا تأخر زمن المترجم ، ولا ضآلة الترجمة حملت نقّاد أوروبا على إهمال الخبر ، ولا كونه من روايات الآحاد . أما نحن فما اعجلنا إلى تلمس أسباب الهدم لنخرب تاريخنا بأيدينا إرضاء لتصور هازل في تقويم الأخبار القديمة ألقت به عقد النقص والخوف في عقولنا ، بعد أن أوهمنا المستشرقون أننا إما أن نأخذ عنهم مقاييس لا يطبقونها إلا على تاريخنا ، وإما أن نكون غير محققين .

والواقع أن القدماء منا ، بتصلبهم البالغ في لقاء الأخبار التي تحدرت إليهم ، وبتطبيقهم عليها أعنف مقاييس النقد هم الذين فتحوا للشعوبية القديمة والحديثة باب تطبيق هذه المقاييس علينا نحن فحسب ، على حين أنهم لا يطبقونها على تاريخهم وكان الأولى بهم وبنا أن نأخذ في اعتدال المؤرخ المنصف ما لم يقدمه لنا الأوائل إلا بعد أن انتخلوه واشتدوا في انتخاله ، لقد بالغ المستشرقون حتَّى غدا تاريخنا بعملهم ثقوبا لا تكاد ترتقها عمليات البناء الدائبة في عرق الجهد المبذول .

ليس العرب وحدهم إذن هم الذين كانوا يقدسون الشعر ، ولا هم كانوا وحدهم الذين علقوا أشعارهم على قدس أقداسهم ، وإنما كانوا من أقدم الأمم التي صنعت هذا الصنيع ، وكان آباؤهم الأولون هم الذين بدأوا في العالم صنع هذا .

وطالما توقفت عند هذه الظاهرة الغضبية التعصبية على خبر «**تعليق الشعر**» على الكعبة أريد أن أفهمها وقد كنت زائد العجب من حمية أولئك الذين تصدوا للتشكيك في خبر «المعلقات» ، إذ أن القضية في ذاتها لا تستحق هذا الاهتمام البالغ والعناء . ولو أنهم فتحوا بها مجالا خصبا يفيد التاريخ ، ويضيء صفحة غامضة من صفحات الحياة الجاهلية لفهمتهم . لكنهم وقفوا عند التشكيك الرخيص المتسكع حول خبر لا يفيدهم فتيلا .

ثم إنه لم يكن أمرا بالغ الخطورة حتَّى يدفع بهؤلاء القوم إلى هذا الضيق البالغ بالخبر. وقد لاحظت أنهم جميعا، في الحديث والقديم، من أبناء طائفة واحدة: هي طائفة أصحاب الثقافة الدينية الأولى. والمتأخرون منهم زمانا قد نقلتهم ظروف مفاجئة، وغير متوقعة عن منابتهم الأولى الى وسط مغاير من الناحية الثقافية، كانوا فيه غرباء على طرق البحث المغايرة لما ألفوه، وكانت «مُودَة» التشكك قد لاحت في الأفق، واتخذها واحد منهم «شعارا» وراح يلقبها «بالبحث الحديث». فوقعت في نفوسهم موقع «اللقية» الثمينة، ظانين أنهم لو ركبوها حملتهم، طفرة إلى قمة معسكر البحث الحديث، ووضعتهم فيه موضع الأصلاء المجددين. وكانت أقصَى أمانيهم أن تنسَى أصولهم الفكرية، فلقد كانوا شديدي الضيق بها شديدي التبرؤ منها، وقد ارتدوها أملا في أن تنتشلهم من واقعهم الذي كانوا ينظرون وينظر معهم اليه أبناء الجيل المطربش على أنه واقع جيل متأخر فجاءت وثبة الانتقال الطافر من العمامة مرة واحدة إلى قبعة «الخواجة» دون مرور بطربوش الأفندي. وكان رائدهم قد أحدث في هذه النقلة من الصخب والضجيج، بالحق وبالباطل ما صرف الناس وألهاهم عن التفكير في أصله، فتبعوه على نفس الطريق.

ولم يكن ما وقعوا فيه غير متوقع، فعقدة هذه الطائفة كانت عنيدة ومستحكمة، وكانت لابد أن تؤدى بهم إلى هذه الطفرة مهما تعاظم الثمن. ولم يكن لهم من الخصب العقلي ما يعينهم على اجتياب آفاق من البحث كثيرة فما كادوا يعثرون على قضية المعلقات حتَّى تهافتوا عليها تهافت الغريق على القشة، فتتابعوا على نفي «خبر المعلقات». والرافعي – فيما أعلم – هو أول من تحدث فيها ثم تابعته فصيلة من نوعه ومن طراز ثقافته.

وقد رأينا فيما مضي أين تقع «المعلقات» من إطار الحياة الجاهلية الواسعة، المشتمل على غرائب كان الغموض الذي أسدل عمدا عليها هو الحاجز الذي قام بين الأجيال المتأخرة وبين التصور الصحيح لها.

والأمر الذي أحب أن أنبه اليه هو أن الوهم الغالب على النفوس والعقول: من أن العرب قبل الاسلام كانوا جنسا بشريا وحده، معزولا عن أبناء جلدته النازلين حول الجزيرة في مصر والعراق والشام وغيرها من مواطنهم القديمة الحضارة، هو الجو الكاذب الذي أبداهم في ضبابه الكثيف على حال تشبه حالة

سكان استرليا الأولين ، يوم اكتسحتهم العناصر الاوروبية في بلادهم ، وغلبوهم عليها بعد أن استأصلوهم أو كادوا .

فالعرب في الجزيرة لم يكونوا يوما من الأيام معزولين عن عالمهم الذي كانوا يعيشون في قلبه . وأنصع دليل على انعدام هذه العزلة موجاتهم المتعاقبة على مدَى التاريخ من جزيرتهم إلى جميع أقطار العالم من حولهم ، وقد كانوا في هذا أشبه بالدم الصحي الذي يجدد شباب أمتهم مما تراكمت عليهم فيه شوائب الاستقرار الناعم في ظل الحضارة الراكد . فهذه الموجات الدائبة التدفق تكشف عن وعي بصير بحالة العالم خارج شبه الجزيرة ومدَى تهيئه لتقبلهم . وليست هذه الفطنة بأمور العالم الا ثمرة المعرفة به ، والمخالطة لأهله ، وللظروف الصالحة للخروج اليه .

وهذه نتيجة طبيعية لموقع الجزيرة في وسط العالم ، وهي نفسها الأصل في صيرورتهم تجارا : ثراؤهم الأول من نقل ثمار الحضارة بين جميع أرجاء العالم .

فكانت قوافلهم التجارية لا تتوقف عن قطع جزيرتهم طولا وعرضا ، شرقا وغربا ، فشبه الجزيرة بها كخلية النحل ، لا يعني هذا الخلاط الدائم بدويا أو حضريا من الاتصال بما يقع في جميع أرجاء الدنيا . ولنا إلى هذا الموضوع عودة في كتاب آخر . وكانت الطرق التي تقطعها القوافل التجارية تمر في أراضٍ تملكها القبائل عرفا واتفاقا ، فكانت اليها حمايتها ، وتيسير حياتها ، وكانت تتقاضَى أجرها على ذلك عينا من محمولاتها ، أو ما لا متفقا على قدره وقيمته في الدولة التي تصدر عملته وفيمن اتصل بها .

فالبضائع التي تتقاضاها القبيلة عينا تستهلكها في أرضها ، أو تبيعها لغيرها من جيرانها ، أو تحملها في متاجرها إلى أراضي غيرها في مواسمها التجارية المنتظمة التي كانت تخرج فيها .

وبهذه المخالطة الدائمة لثار العمل الانساني في جميع بقاع العالم لم يكن البدو في صحاري الجزيرة العربية بدوا خلصا ، ولا حضرا خلصا ، فلم ينعزلوا قط عن مجرَى حياة الانسان ولكنها لم تمتصهم ، فلبثوا وقواهم الطبيعية متجددة لا تركد وظلوا به عنصرا إيجابيا عاملا في حياة العالم .

وكان الاحتفاظ بهذه المزايا مثلا يحرص ابن الحاضرة على توفيره لبنيه ، فهو

يرسله إلى البادية ليسترضع فيها ، ثم لا يكتفي هو بأن يكون تاجرا وانما هو يملك قطعان ماشيته التي يخرج هو ويخرج أبناءه لرعيها ، كقسط أساسي دائم ، ونصيب مفروض ثابت من منهج تربيتهم .

والأوطان العربية كلها تتألف من مزيج من الحواضر والبوادي لا يخلو قطر عربي من نصيبه من الصحراء ، والتلازم بين مقومات حياتي البيئتين حقيقة ماثلة في حياة بنيهما اليوم كما كانت بالأمس . والتلكؤ في قبول النتائج المترتبة على هذا التكون الأبدي في وجود الأمة العربية ظاهرة انحراف كنا نرجو أن يبرأ منها ابن البيئة العربية الذي ، يعمل بوحي من باعث خاص خارج عن نطاق العمل العلمي ، بمثل ما يعمل المستشرقون والمستعجمون ، والشعوبيون والصليبيون المحدثون .

والواقع أن العاملين ، ومن وراء عملهم روح التشبث بإقامة الذات ، أو عقد النقص الثقافي ومركّباته ، يقفون بإزاء صعوبة كبيرة لا يمكن اجتيازها : وهي مناهضة التاريخ كله . وفكرة اتباع العرب المسلمين لواقع ديني أجنبي عن ماضيهم وهي الفكرة التي جرت وراءها أوروبا بكل ما تهيأ لها من وسائل وأدوات وقوَى منظمة ، وعملاء قد فشلت أفظع الفشل بعدما وضعناه من نور ساطع باهر حول سابق حضارة الانسان في كتابي «المدخل» و«المعلقة العربية الأولى» وبالله أرجو التوفيق والسداد . •

الفهرست

الباب الأول
التشكيك في التعليق عثرة تحولت تجارة

الباب الثاني
ابن النحاس والرافعي

الباب الثالث
سيرة خبر المعلقات

الباب الرابع
تسجيل الماضي العربي
في الصدر الأول للدولة الأموية

الباب الخامس
أصول رواية الشعر الجاهلي وما أصابها

الباب السادس
التعليق وتقديس الشعر

الباب السابع
كيف كانوا يبلغون بالشعر مرحلة الشهرة

الباب الثامن
مـوازنــات

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

صــدر عـــن :



العنوان	المؤلف
* **روضة التعريف بالحب الشريف**	تحقيق الاستاذ محمد الكتاني
* **محمد اقبال مفكرا اسلاميـا**	للاستاذ محمد الكتاني
* **الخوارج فى بـلاد المغرب**	للدكتور محمود اسماعيل عبد الرازق
* **تامـلات فى الادب المعاصر**	للدكتور ابراهيم السولامـي
* **الثقافة والفكر فى مواجهة التحدى**	للاستاذ عبد الكريم غـلاب
* **الاصول** : دراسة ايبتسيمولوجيـة لاصول الفكر اللغوى العربى	للدكتور تمـام حســان
* **مناهج البحث فى اللغة**	للدكتور تمـام حســان
* **اللغة العربية مبناها ومعناها**	للدكتور تمـام حســان
* **اللغة العربية بين المعيارية والوصفية**	للدكتور تمـام حســان
* **المدخـل لدراسة التاريـخ والادب العربيـين**	للدكتور نجيب محمد البهبيتـي
* **المعلقة العربية الاولى أو عند جذور التاريـخ (جـزآن)**	للدكتور نجيب محمد البهبيتـي
* **احاديث عن الادب المغربى الحديث**	للاستاذ عبد الله كنـون
* **رسائـل ابن علي الحسن اليوسى**	تحقيق الاستاذة فاطمة خليل
* **وقعة وادى المخازن فى تاريخ المغرب**	للدكتور ابراهيم شحاته حسن
* **فضـائـل القــرآن**	للدكتور فـاروق حمـادة
* **مصادر السيرة النبويـة**	للدكتور فاروق حمـادة
* **عبقريـة اليوسـي**	للدكتور عباس الجراري
* **زهر الاكم فى الأمثال والحكم (3 أجزاء)**	للدكتور محمد حجي والدكتور محمد الاخضر
* **السياسة أو الاشارة فى تدبير الامارة**	تحقيق الدكتور سامي النشار
* **تاريخ العلاقات الانجليزية المغربيـة**	للدكتور يونـان لبيـب رزق
* **الوافى بالادب العربى فى المغرب الاقصى**	للاستـاذ محمـد بـن تاويـت
* **تاريـخ سبتـة**	للاستـاذ محمـد بـن تاويـت

مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

رقم الايداع بالخزانة العامة 422 / 1982

الثمن : 30 د